

FACULTÉ DE THÉOLOGIE, D'ÉTHIQUE ET DE PHILOSOPHIE

Université de Sherbrooke

LA POLITIQUE AUTOCHTONE DU GOUVERNEMENT CANADIEN  
DANS L'OUEST À LA FIN DU XIX<sup>E</sup> SIÈCLE :

UNE ANALYSE DE L'INTERDICTION DE LA DANSE DU SOLEIL

par

GUILLAUME TEASDALE

Bachelier ès arts (histoire)

de l'Université de Montréal

MÉMOIRE PRÉSENTÉ

pour obtenir

LA MAÎTRISE ÈS ARTS (SCIENCES HUMAINES DES RELIGIONS)

Sherbrooke

MAI 2005

VI-187



Library and  
Archives Canada

Bibliothèque et  
Archives Canada

Published Heritage  
Branch

Direction du  
Patrimoine de l'édition

395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

*Your file    Votre référence*

*ISBN: 0-494-05960-5*

*Our file    Notre référence*

*ISBN: 0-494-05960-5*

#### NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

#### AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

---

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

  
**Canada**



À Karyne

## Résumé

Dans l'historiographie, le XIX<sup>e</sup> siècle correspond généralement à la période durant laquelle l'État, imprégné d'une mission civilisatrice envers les Amérindiens, s'est mis à confiner ces derniers dans des réserves pour leur propre bien et à contrôler tous les aspects de leur vie. On en conviendra, dans un contexte de production historique comme celui d'aujourd'hui, cette interprétation ne peut qu'être bienvenue par les Amérindiens, surtout après plusieurs décennies de racisme et d'ethnocentrisme manifesté à leur endroit par bon nombre de chercheurs. Or, depuis quelques années, des chercheurs, peu nombreux, croient que cet état de fait a engendré un climat de rectitude politique dans les études amérindiennes, de sorte qu'il apparaît difficile, aujourd'hui, de rectifier le tir, même si plusieurs indices laissent entrevoir que cet effort serait loin d'être vain. Il demeure donc délicat de proposer une étude qui va à l'encontre d'une image présentant l'État comme un oppresseur des cultures amérindiennes. Néanmoins, dans ce mémoire, nous concentrerons nos efforts à mieux comprendre la politique autochtone au Canada à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, afin de vérifier si effectivement l'État canadien était véritablement motivé par des considérations assimilationnistes. Pour ce faire, nous avons choisi de revoir les différentes mesures mises en place par Ottawa pour interdire le rituel religieux de la Danse du Soleil dans les Plaines. Notre réflexion sera principalement alimentée par l'analyse de cette prohibition chez les Niitsitapi, qui habitent le sud de l'actuelle province de l'Alberta.

## Remerciements

Pour mener à bien ce projet, j'ai pu compter sur certaines personnes qui m'ont, chacune à leur manière, secondé tout au long de la préparation de ce mémoire. Qu'il me soit ici permis de prendre un instant pour les remercier.

D'abord, j'aimerais exprimer toute ma gratitude pour mon directeur de maîtrise, le professeur Claude Gélinas. Dès le début, il a cru en moi et m'a encouragé à me surpasser. Il m'a aussi donné la chance de participer à des projets de publications et de présenter les résultats de mes recherches dans le cadre de colloques. Je lui serai toujours redevable. Je pourrais en dire autant du professeur Isabelle Schulte-Tenckhoff, de l'Institut universitaire d'études du développement de Genève, qui croit également en moi depuis le tout début de cette aventure. Son invitation à participer aux *Journées d'études 2004 de la Société suisse des Américanistes* m'a permis de vivre une expérience extraordinaire. Je lui serai également toujours redevable. J'aimerais aussi exprimer ma reconnaissance au professeur Michèle Dagenais du Département d'histoire de l'Université de Montréal. Son aide précieuse, particulièrement au cours des derniers mois, fut grandement appréciée. Enfin, je ne pourrais passer sous silence le soutien que m'a offert le professeur Alice Nash, du Department of History de la University of Massachusetts at Amherst. Sa grande générosité m'a souvent mis mal à l'aise. De par nos palpitantes discussions, elle a contribué à élargir ma perspective des études amérindiennes. Je tiens à remercier une fois de plus ces professeurs car en plus d'avoir contribué à la réalisation de ce mémoire, ils sont en partie responsables de mon admission au doctorat en histoire à Michigan State University, périlleux processus d'application que j'ai dû mener de front en parallèle avec la préparation de ce mémoire.

Je tiens également à remercier le Bureau de la recherche et de la coopération internationale de l'Université de Sherbrooke pour son soutien financier, François

Cartier, archiviste aux archives du Musée McCord et Yves Longpré, du service de prêt entre bibliothèques de la bibliothèque des sciences humaines de l'Université de Sherbrooke. Ma gratitude va aussi à mes collègues et amis Alain Prénoveau, Vicky Chainey et Audrey Lapointe.

Enfin, j'aimerais remercier mes parents, mon frère et ma sœur, mais aussi ma belle-famille, qui m'ont apporté leur support durant les dernières années. Je sais qu'ils ont toujours respecté mon choix de parcours académique, même s'ils n'ont pu s'empêcher de se faire du mauvais sang pour moi. À ma conjointe, Karyne, j'aimerais dédier ce mémoire, elle qui m'a étroitement accompagné dans cette aventure, elle qui fut patiente et compréhensive lorsque mes obligations m'ont rendu moins disponible. Je lui dois bien cela.

## **Special Acknowledgements**

I would like to acknowledge some people who helped me when I visited the Glenbow Archives in Calgary, in August 2003. First, I am grateful to anthropologist Beth Carter and to archivist Jim Bowman. Their professionalism was greatly appreciated. They made a difference during my short stay in Calgary. I also wish to express my gratitude to Frank Weasel Head of the Kainaiwa Nation. He allowed me to use some specific funds of the Glenbow Archives that are usually prohibited to the public. It has been very helpful to my reflection. I want him to know that I have always developed my ideas with a true and deep respect for the Niitsitapi Nations. Thanks again.



## Sommaire

Liste des abréviations	x
Liste et sources des tableaux	xi
Table des illustrations	xii
Introduction	1
CHAPITRE 1 : Le contexte colonial	9
1.1 Les peuples amérindiens des Plaines	10
1.1.1 Quelques données ethnologiques	10
1.1.2 Aperçu géographique des populations amérindiennes des Plaines	12
1.1.3 Qui sont les Niitsitapi?	14
1.1.4 Qu'est-ce que la Danse du Soleil?	17
1.2 La colonisation des Plaines	21
1.2.1 Proto-histoire et premiers échanges	21
1.2.2 L'Ouest comme frontière : perceptions d'une région « inhabitée »	30
1.2.3 Mise en réserves et colonisation	31
1.2.4 La fabrication de la Danse du Soleil	34
1.2.5 Niitsitapi et Danse du Soleil : un beau trophée pour les explorateurs curieux!	36
CHAPITRE 2 : La politique autochtone	47
2.1 Deux interprétations de la politique autochtone	48
2.1.1 Civiliser les « sauvages » : des motifs idéologiques	48
2.1.2 L'Amérindien comme problème : des solutions pragmatiques	53
2.2 La législation touchant la Danse du Soleil	58
2.2.1 Le système des passes	58
2.2.2 L'amendement de 1895	58
2.2.3 L'amendement de 1914	61
2.2.4 Des mesures efficaces?	62

2.3 L'interdiction chez les Niitsitapi	67
2.3.1 Les relations entre policiers et Niitsitapi	67
2.3.2 Robert Nathaniel Wilson : un policier qui n'en fut pas un	72
2.3.3 Les agents indiens, le système des passes et la Danse du Soleil	74
CHAPITRE 3 : Les motifs derrière l'interdiction de la Danse du Soleil	91
3.1 Les limites de l'évolutionnisme victorien comme clé de l'énigme	92
3.1.1 Repères théoriques et questionnements	92
3.1.2 Paradoxes et incohérences	99
3.1.3 Politique économique et politique religieuse : deux poids deux mesures?	105
3.1.4 L'approche continentale : un élargissement du cadre d'analyse	108
3.2 La frontière que représentait l'Ouest	112
3.2.1 L'Ouest sauvage	112
3.2.2 Peur, racisme et ethnocentrisme chez les colons	117
3.2.3 La médiatisation de la Danse du Soleil : un irritant pour le projet colonial?	124
3.3 Rassurer les uns et aider les autres :	
réactions et actions du gouvernement canadien	132
3.3.1 Le système des passes : une mesure civilisatrice?	132
3.3.2 Les amendements législatifs touchant la Danse du Soleil	136
3.3.3 L'« Alliance » entre l'État et les Églises	145
Conclusion	159
Bibliographie	164

## Liste des abréviations

ANC	Archives nationales du Canada, Ottawa
GA	Glenbow Archives, Calgary
MMA	McCord Museum Archives, Montréal

## Liste et sources des tableaux

Tableau 1	Ethnonymes et exonymes des Niitsitapi	15
Tableau 2	Les déplacements des Amérindiens dans les rapports annuels des agents indiens : les Kainai	77
	Sources : Dominion du Canada, 1883, p. 168-178; 1884, p. 88-92; 1885d, p. 88-91; 1886, p. 75-77; 1887, p. 138-139; 1888, p. 97-99; 1889, p. 92-93; 1890, p. 82-84; 1891, p. 59-61; 1892, p. 85-87; 1893, p. 182-183; 1894, p. 85-86; 1895, p. 87-89; 1896, p. 78-80; 1897, p. 156-161; 1898, p. 137-142; 1899, p. 128-130; 1900, p. 130-131; 1901, p. 136-137; 1902, p. 132-134; 1903, p. 128-130; 1904, p. 149-152; 1905, p. 145-148; 1906, p. 165-167; 1907, p. 169-171; 1909a, p. 157-160; 1909b, p. 174-177; 1911, p. 166-168; 1912, p. 169-172; 1913, p. 179-181; 1914, p. 178-180; 1915, p. 73-75.	
Tableau 3	Les déplacements des Amérindiens dans les rapports annuels des agents indiens : les Piikani	78
	Sources : Dominion du Canada, 1883, p. 168-178; 1884, p. 88-92; 1885d, p. 88-91; 1886, p. 75-77; 1887, p. 138-139; 1888, p. 99; 1889, p. 94-96; 1890, p. 86-87; 1891, p. 61-62; 1892, p. 89-90; 1893, p. 185-188; 1894, p. 88-89; 1895, p. 85-86; 1896, p. 100-101; 1897, p. 196-197; 1898, p. 170-172; 1899, p. 159-162; 1900, p. 166-167; 1901, p. 174-176; 1902, p. 167-168; 1903, p. 158-160; 1904, p. 177-178; 1905, p. 171-172; 1906, p. 173-174; 1907, p. 177-178; 1909a, p. 165-167; 1909b, p. 190-191; 1911, p. 178-179; 1912, p. 182-184; 1913, p. 192-193; 1914, p. 190-191; 1915, p. 77.	
Tableau 4	Les déplacements des Amérindiens dans les rapports annuels des agents indiens : les Siksika	79
	Sources : Dominion du Canada, 1883, p. 168-178; 1884, p. 88-92; 1885d, p. 88-91 et 91-92; 1886, p. 78-79; 1887, p. 140-141; 1888, p. 100-101; 1889, p. 93-94; 1890, p. 85-86; 1891, p. 62-63; 1892, p. 87-89; 1893, p. 183-184; 1894, p. 86-88; 1895, p. 89-90; 1896, p. 140-141; 1897, p. 153-155; 1898, p. 134-137; 1899, p. 124-127; 1900, p. 126-130; 1901, p. 133-135; 1902, p. 128-131; 1903, p. 124-127; 1904, p. 146-149; 1905, p. 142-144; 1906, p. 163-164; 1907, p. 88; 1909a, p. 156-157; 1909b, p. 173-174; 1911, p. 165-166; 1912, p. 166-168; 1913, p. 178-179; 1914, p. 176-178; 1915, p. 72-73.	
Tableau 5	La Danse du Soleil dans les rapports annuels des agents indiens : les Kainai	80

Sources : Dominion du Canada, 1883, p. 168-178; 1884, p. 88-92; 1885d, p. 88-91; 1886, p. 75-77; 1887, p. 138-139; 1888, p. 97-99; 1889, p. 92-93; 1890, p. 82-84; 1891, p. 59-61; 1892, p. 85-87; 1893, p. 182-183; 1894, p. 85-86; 1895, p. 87-89; 1896, p. 78-80; 1897, p. 156-161; 1898, p. 137-142; 1899, p. 128-130; 1900, p. 130-131; 1901, p. 136-137; 1902, p. 132-134; 1903, p. 128-130; 1904, p. 149-152; 1905, p. 145-148; 1906, p. 165-167; 1907, p. 169-171; 1909a, p. 157-160; 1909b, p. 174-177; 1911, p. 166-168; 1912, p. 169-172; 1913, p. 179-181; 1914, p. 178-180; 1915, p. 73-75.

Tableau 6 La Danse du Soleil dans les rapports annuels des agents indiens : les Piikani 81

Sources : Dominion du Canada, 1883, p. 168-178; 1884, p. 88-92; 1885d, p. 88-91; 1886, p. 75-77; 1887, p. 138-139; 1888, p. 99; 1889, p. 94-96; 1890, p. 86-87; 1891, p. 61-62; 1892, p. 89-90; 1893, p. 185-188; 1894, p. 88-89; 1895, p. 85-86; 1896, p. 100-101; 1897, p. 196-197; 1898, p. 170-172; 1899, p. 159-162; 1900, p. 166-167; 1901, p. 174-176; 1902, p. 167-168; 1903, p. 158-160; 1904, p. 177-178; 1905, p. 171-172; 1906, p. 173-174; 1907, p. 177-178; 1909a, p. 165-167; 1909b, p. 190-191; 1911, p. 178-179; 1912, p. 182-184; 1913, p. 192-193; 1914, p. 190-191; 1915, p. 77.

Tableau 7 La Danse du Soleil dans les rapports annuels des agents indiens : les Siksika 82

Sources : Dominion du Canada, 1883, p. 168-178; 1884, p. 88-92; 1885d, p. 88-91 et 91-92; 1886, p. 78-79; 1887, p. 140-141; 1888, p. 100-101; 1889, p. 93-94; 1890, p. 85-86; 1891, p. 62-63; 1892, p. 87-89; 1893, p. 183-184; 1894, p. 86-88; 1895, p. 89-90; 1896, p. 140-141; 1897, p. 153-155; 1898, p. 134-137; 1899, p. 124-127; 1900, p. 126-130; 1901, p. 133-135; 1902, p. 128-131; 1903, p. 124-127; 1904, p. 146-149; 1905, p. 142-144; 1906, p. 163-164; 1907, p. 88; 1909a, p. 156-157; 1909b, p. 173-174; 1911, p. 165-166; 1912, p. 166-168; 1913, p. 178-179; 1914, p. 176-178; 1915, p. 72-73.

## Table des illustrations

Carte 1 : Les groupes amérindiens des Plaines	13
Figure 1 : L'élargissement de l'alliance niitstapi	14
Illustration 1 : Cérémonie du « Making of a Brave » durant la Danse du Soleil	18
Figure 2 : Chronologie de l'histoire des Niitsitapi	22
Carte 2 : Les réserves des Niitsitapi	33
Figure 3 : La frontière en deux réalités selon Walter Nugent	115

## **Introduction**

S'il y a un sujet délicat à traiter dans l'histoire du Canada, c'est bien celui de la place des Premières nations à l'intérieur de la société majoritaire. Depuis les dernières décennies, le nombre d'études portant sur ce sujet s'est multiplié comme jamais auparavant. Cette croissance est également observable au niveau des mémoires de maîtrise et des thèses de doctorat produits dans les divers départements des sciences humaines et sociales des universités canadiennes<sup>1</sup>. À partir de cette production, qui n'est désormais plus négligeable, particulièrement au Canada anglais, certains auteurs se sont prêtés au jeu de synthétiser l'ensemble des travaux et de dégager certaines observations<sup>2</sup>. En d'autres mots, depuis quelques années, on circonscrit de plus en plus différents courants historiographiques pour l'histoire des Amérindiens au Canada. Sans nécessairement reprendre l'ensemble des courants, on peut noter que l'étude de l'histoire amérindienne est présentement sujette à diverses pressions liées au contexte sociopolitique actuel. Pour être plus précis, les revendications politiques contemporaines des Amérindiens nuisent probablement plus qu'elles n'aident à comprendre le passé des premiers peuples, du fait que la plupart des chercheurs travaillant sur l'histoire amérindienne savent pertinemment que les résultats de leurs recherches seront par la suite scrutés à la loupe par différents groupes d'intérêts. Par ailleurs, les enjeux actuels de revendications pèsent lourd, à un point tel que les recherches sont de plus en plus orientées par les besoins du présent, et consistent bien souvent à prouver ou nier l'existence de droits ancestraux traditionnels aux Amérindiens<sup>3</sup>.

Cette problématique n'épargne évidemment pas les travaux portant sur l'histoire des relations entre la Couronne britannique puis l'État canadien et les Amérindiens, qui s'échelonnent de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours, bien au contraire. Dans l'historiographie, le XIX<sup>e</sup> siècle correspond généralement à la période durant laquelle l'État, imprégné d'une mission civilisatrice envers les Amérindiens, s'est mis à confiner

ces derniers dans des réserves pour leur propre bien et à contrôler tous les aspects de leur vie. Certains auteurs ont même qualifié cette nouvelle étape d'instauration de laboratoires expérimentaux d'assimilation culturelle<sup>4</sup>. On en conviendra, dans un contexte de production historique comme celui d'aujourd'hui, cette interprétation ne peut qu'être bienvenue par les Amérindiens, surtout après plusieurs décennies de racisme et d'ethnocentrisme manifesté à leur endroit par bon nombre de chercheurs. En effet, jusqu'au tournant des années 1970, la grande majorité des travaux sur le passé amérindien produits au Canada était imprégnée de préjugés de toutes sortes. Par contre, à partir de ce que l'on qualifie souvent de « réveil amérindien », les études amérindiennes ont pris un virage plus favorable à la situation des premiers peuples. Certains chercheurs ont même adopté une vision pro-amérindienne, suivant laquelle le développement de la politique autochtone au XIX<sup>e</sup> siècle donna lieu à la création d'un organisme solide, bien structuré, mais surtout déterminé à transformer les Amérindiens en Blancs : le Ministère des Affaires indiennes, jadis appelé le Département des Affaires des Sauvages. Or, depuis quelques années, des chercheurs, peu nombreux, croient que cet état de fait, pour ne pas dire ce fait têtue de la réalité, a engendré un climat de rectitude politique dans les études amérindiennes, de sorte qu'il apparaît difficile, aujourd'hui, de rectifier le tir, même si plusieurs indices laissent entrevoir que cet effort serait loin d'être vain. Comme le soutient l'historien J.R. Miller : « Unfortunately, studies of Indian-White relations after Confederation have thus far proved largely resistant to reinterpretation. It is now time for another look at Canada's version of the 'policy of the Bible and the plough' »<sup>5</sup>.

En effet, il est délicat de proposer une étude qui va à l'encontre d'une image présentant l'État comme un oppresseur des cultures amérindiennes. Pire, la question semble parfois close avant même le début de certaines études : l'État ne peut qu'avoir fait du tort aux Amérindiens. Rémi Savard et Jean-René Proulx écrivaient, quant aux désirs « évidents » du gouvernement fédéral de faire disparaître culturellement les premiers peuples :

Une telle attitude n'étonnera personne, de la part d'un personnel politique du type de celui dont les variantes rouge et bleu se succèdent aux commandes de



l'État canadien depuis 1867. Les intérêts que ces gens représentent, consciemment ou non, ont toujours impliqué l'ethnocide<sup>6</sup>.

Et ce qui est le plus dommage dans tout cela, selon nous, c'est de croire qu'adopter une position révisionniste de ce genre d'interprétation équivaut nécessairement à vouloir déculpabiliser ou déresponsabiliser l'État canadien de gestes qu'il aurait commis dans l'histoire. Or, à notre sens, l'idée n'est pas de choisir un camp ou un autre, mais de chercher à comprendre le passé le plus objectivement possible. Cette spécification pourra paraître simpliste pour certains lecteurs, surtout ceux et celles n'étant pas familiers avec le vaste domaine des études amérindiennes. Mais si nous prenons soin de préciser notre pensée concernant la production de l'histoire amérindienne, c'est justement pour éviter d'être étiqueté hâtivement ou abusivement par certains groupes d'intérêts.

C'est pourquoi, dans ce mémoire, nous concentrerons nos efforts à mieux comprendre la politique autochtone au Canada à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, afin de vérifier si effectivement l'État canadien était véritablement motivé par des considérations assimilationnistes<sup>7</sup>. Pour y parvenir, nous nous pencherons plus particulièrement sur les mesures prises pour contrer le rituel religieux amérindien de la Danse du Soleil dans les Plaines au cours des décennies 1880 et 1890<sup>8</sup>. Pour appuyer notre argumentation, nous avons choisi de nous attarder plus particulièrement au cas des Niitsitapi, un groupe amérindien vivant dans le sud de l'actuelle province de l'Alberta. Ce choix n'est pas le fruit du hasard car c'est sur la Danse du Soleil des Niitsitapi que l'on retrouve le plus de récits datant de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. En effet, la Danse du Soleil pratiquée par les Niitsitapi s'apparentait presque à une mystique chez les chroniqueurs de l'époque. Notre approche sera donc historique, bien que nous recourerons abondamment au domaine de l'anthropologie et, dans une moindre mesure, à la sociologie.

\* \* \*

La gestion politique de la question autochtone par l'État canadien à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle s'inspirait-elle vraiment de l'évolutionnisme victorien, sorte de filtre social

par lequel les Victoriens de l'époque percevaient l'Amérindien comme un être humain culturellement inférieur? Telle est la question à laquelle nous tenterons de répondre dans notre mémoire. Celle-ci est pertinente dans la mesure où généralement, dans l'historiographie, l'image de la politique autochtone du gouvernement canadien de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle est celle d'un colonisateur venant assujettir les Amérindiens pour leur propre bien, autrement dit leur apporter la civilisation et ce, en vertu de convictions idéologiques. Or, un courant historiographique récent a commencé à remettre en question la volonté affirmée du gouvernement canadien de l'époque d'assister les Amérindiens dans leur processus d'évolution culturelle.

Ce nouveau courant s'intéresse surtout au domaine économique. Plus précisément, il tend à démontrer que malgré tous ses beaux discours et ses engagements pour aider les Amérindiens dans leur développement économique, le gouvernement canadien a plutôt, dans les faits, laissé ces derniers à eux-mêmes. Notre recherche se démarque de ces travaux dans le sens où nous concentrerons nos efforts sur un volet négligé de la politique autochtone de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, soit celui de la religion. Notre réflexion portera spécifiquement sur le désir apparent du gouvernement fédéral de voir les Amérindiens devenir de bons citoyens canadiens en abandonnant certains rituels qualifiés de non-civilisés. Puisqu'il a été démontré que le discours évolutionniste tenu par l'État canadien à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle ne s'est jamais transformé en politique concrète au plan économique, nous souhaitons mener une étude parallèle et complémentaire en poursuivant la réflexion sur le plan religieux, en nous penchant plus particulièrement sur l'interdiction légale du rituel religieux de la Danse du Soleil dans les Plaines.

En effet, dans les années 1890, le gouvernement canadien a commencé à vouloir contrer certains rituels religieux amérindiens dans les Plaines par l'entremise de clauses d'interdictions spécifiques contenues dans la Loi sur les Indiens. Présentement, dans la littérature, la tendance est d'expliquer l'adoption de ces mesures par un souci de voir les Amérindiens abandonner ces pratiques et, éventuellement, être culturellement assimilés à la société dominante. Et comme le XIX<sup>e</sup> siècle est celui de l'Empire britannique, alors perçu comme étant situé au sommet de l'évolution de la culture humaine, selon l'idéologie victorienne, il devient facile d'étendre cette philosophie à la politique

autochtone du gouvernement du Dominion du Canada. Toutefois, nos recherches nous permettent de douter que la politique autochtone de l'époque reposait sur une telle conviction idéologique. Nous croyons que les mesures prises pour contrer certains rituels amérindiens ne découlaient pas d'une planification et que, pour preuve, elles ne furent jamais appliquées de manière systématique et uniforme. En ce sens, il devient pertinent de revisiter le contexte idéologique de l'époque et de regarder si la politique autochtone ne s'expliquait pas davantage par des préoccupations plus ponctuelles, au gré de la colonisation de l'Ouest. En fait, c'est ce que nous souhaitons démontrer dans ce travail. Nous pourrions qualifier notre approche de « continentale », en opposition à une approche centrée sur des référents outre-mer du monde victorien. Ainsi, notre objet d'études, l'interdiction de la Danse du Soleil, devrait contribuer à une meilleure compréhension de la politique autochtone de l'État canadien de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle dans son ensemble.

\* \* \*

Avant de nous lancer dans notre réflexion, il apparaît incontournable de connaître un tant soit peu le contexte dans lequel s'est déroulée l'intégration des Amérindiens des Plaines dans la sphère de la politique autochtone du gouvernement canadien à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est pourquoi notre premier chapitre visera à dresser un tableau général de la situation des groupes amérindiens des Plaines septentrionales, du XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'aux années 1880. En plus de nous permettre de bien alimenter notre approche continentale par la suite, cette partie nous fera également découvrir le peuple amérindien que nous avons choisi pour effectuer une étude de cas, à savoir les Niitsitapi. Par la suite, dans le deuxième chapitre, nous analyserons les diverses interprétations qui ont été avancées jusqu'à présent pour comprendre la politique autochtone de l'État canadien à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Une fois cette étape complétée, nous concentrerons notre analyse sur la littérature traitant de l'interdiction de la Danse du Soleil et les différentes positions prises par les chercheurs à ce sujet. Dans un dernier temps, en nous référant au cas des Niitsitapi, nous verrons en quoi une interprétation trop centrée sur une vision organique de la politique autochtone, laquelle aurait été sans faiblesse et bien orientée vers

l'assimilation et à la civilisation des Amérindiens, ne peut fournir toutes les réponses recherchées pour comprendre la politique autochtone de l'époque. Enfin, dans le troisième et dernier chapitre, nous proposerons une nouvelle interprétation de l'interdiction de la Danse du Soleil dans les Plaines à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, qui croyons-nous serait également applicable à la politique autochtone de l'État canadien dans son ensemble.

\* \* \*

Ce travail demeure un mémoire de maîtrise, c'est-à-dire un effort non négligeable de contribution à la recherche, mais modeste dans la mesure où nous ne pouvons retenir tous les angles qui s'offrent pour aborder notre problématique. Intrigué par les dessous de la politique autochtone de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle au Canada et particulièrement dans les Plaines, nous devons préconiser un thème plus précis pour élaborer notre réflexion. C'est pourquoi nous avons décidé de concentrer nos recherches sur l'interdiction de la Danse du Soleil. Des sujets proches comme l'établissement de pensionnats pour les enfants amérindiens dans les Plaines et, plus largement, l'impact des missionnaires sur les cultures amérindiennes ne seront que brièvement abordés. Par ailleurs, nous reconnaissons que notre étude gagnerait à utiliser le plus grand nombre possible d'exemples de groupes amérindiens des Plaines, mais une telle entreprise serait plus appropriée pour une thèse de doctorat. En ce sens, notre réflexion n'utilisera que l'expérience historique des Niitsitapi. Toutefois, ceux-ci n'ont pas été choisis au hasard, mais pour les raisons précises déjà mentionnées. Par surcroît, nous ne pourrions, par souci de respecter un cadre d'analyse réaliste, établir de comparaisons entre la politique du gouvernement canadien et celle du gouvernement américain sur la Danse du Soleil. Il nous apparaît préférable de garder ce genre d'exercice pour un travail de plus grande envergure. Notre étude ne pourra également couvrir toute la période durant laquelle la Danse du Soleil a fait l'objet de diverses entraves légales, période qui s'étend globalement des années 1890 jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. Du fait que notre intérêt premier porte sur la question du contexte idéologique évolutionniste, nous limiter aux décennies 1880-1910 est un choix logique car d'autres considérations telles que, par

exemple, le déclenchement de la Première Guerre mondiale, sont venus par la suite bouleverser les idées reçues.

Enfin, du point de vue méthodologique, ce travail est de nature historique, voire historiographique. L'approche ethnohistoire a été écartée car cette discipline s'affaire à étudier les cultures amérindiennes au travers du temps alors que notre réflexion porte essentiellement sur la pensée politique de l'État canadien et sur ses actions concernant les premiers peuples<sup>9</sup>. Ainsi, malgré notre intérêt pour le développement de la méthodologie relative à la production de l'histoire amérindienne, qui tend notamment à accorder une place grandissante à l'analyse de la tradition orale des peuples concernés, nous utiliserons exclusivement des sources primaires écrites<sup>10</sup>. C'est pourquoi les documents d'archives (Fonds RG 10 des Archives nationales du Canada, Fonds sur la Danse du Soleil dans les Glenbow Archives de Calgary, etc.), les débats parlementaires, les rapports annuels des agents indiens et les journaux représentent l'ensemble des sources primaires que nous avons privilégiées pour ce travail. Par exemple, aux Archives nationales du Canada, en plus d'avoir dépouillé des correspondances entre agents indiens et policiers en fonction près des réserves niitsitapi et leurs supérieurs, nous avons découvert quelques fonds jamais utilisés par les chercheurs ayant analysé l'interdiction de la Danse du Soleil. Parmi ces fonds l'on retrouve notamment les *Debates in Hansard*, documents faisant état des principales préoccupations des politiciens de l'époque. Aux Glenbow Archives, nous avons parcouru une série de correspondances et de notes personnelles écrites par des agents ou encore des policiers. Les débats parlementaires ont, quant à eux, été utiles dans la mesure où ils permettent de mieux mesurer les priorités du gouvernement fédéral en matière de relations avec les Amérindiens des Plaines. Mentionnons toutefois que nous n'avons eu recours qu'aux rapports concernant les Niitsitapi. Des recherches dans les archives du Musée McCord furent également fructueuses car nous y avons trouvé les notes personnelles du photographe William Hanson Boorne, qui représente un des acteurs importants de la médiatisation de la Danse du Soleil des Niitsitapi au tournant des années 1890. Enfin, l'utilisation de certains textes parus dans la *Montreal Gazette* et le *Toronto Globe* fut bénéfique pour mieux replacer l'interdiction de la Danse du Soleil dans le contexte colonial nord-américain de l'époque.

---

<sup>1</sup> Grabowski, 2000 ; Gélinas et Teasdale (2005).

<sup>2</sup> Morantz, 1988 ; Abel, 1996 ; Coates 2000 ; Delâge 2000 et 2002 ; Grabowski 2000.

<sup>3</sup> Alain Beaulieu s'est déjà penché sur cette situation inquiétante (Beaulieu, 2000).

<sup>4</sup> Tobias, 1976 et 1991.

<sup>5</sup> Miller, 2004, p. 109.

<sup>6</sup> Savard et Proulx, 1982, p. 11.

<sup>7</sup> Dans le présent travail, nous utiliserons autant les termes « politique autochtone » que « politique indienne ». Alors que le premier n'est utilisé que depuis quelques années dans la littérature scientifique, le second fut plus populaire avant les années 1970. Or, ces deux termes renvoient à la gestion politique des habitants qui vivaient sur le territoire canadien avant l'arrivée des Européens. En d'autres mots, ils s'appliquent tous deux aux gens que nous qualifions aujourd'hui d'Amérindiens ou encore d'autochtones. Par ailleurs, dans la littérature anglophone, l'on retrouve abondamment les termes « Indian Policy » et « Indian Policies ». C'est pourquoi, par simple convention, nous ne nous lancerons pas dans une analyse détaillée de la signification et de l'utilisation du terme « politique autochtone » ou encore « politique indienne » en français. Autrement dit, ces termes font référence aux politiques élaborées par le gouvernement fédéral envers les premiers peuples.

<sup>8</sup> Bien que nous parlerons de « rituels religieux » dans cet ouvrage, nous sommes conscients que ce terme ne trouve probablement pas d'équivalent dans les systèmes de croyances amérindiens (Guédon, 1994, p. 266 ; Rostkowski, 2000, p. 3-4). Son utilisation fera référence à la vision des non-Amérindiens, telle celle que les missionnaires dans les Plaines à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle avaient de la Danse du Soleil.

<sup>9</sup> Pour une réflexion intéressante sur l'ethnohistoire, voir Axtell, 1979.

<sup>10</sup> Sur les développements de cette méthodologie, voir Martin 1987 ; Brown 2003a et 2003b.

# CHAPITRE 1

## Le contexte colonial

Les Plaines du continent nord-américain constituaient une région géographique habitée par une multitude de groupes amérindiens à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et au début du XVII<sup>e</sup>, quand des colons de différents pays d'Europe ont commencé à s'installer sur la côte atlantique. Au fil des décennies qui ont suivi, les nouveaux arrivants se sont dirigés de plus en plus vers l'ouest et, selon une vision occidentale du passé humain, les différents groupes amérindiens des Plaines sont entrés dans l'histoire au fur et à mesure de leurs rencontres avec ces explorateurs ou colons européens. Du même coup, ces groupes ont été identifiés et nommés par des exonymes non-amérindiens. Ils ont également été localisés et cartographiés en fonction des territoires qu'ils exploitaient pour leur subsistance. Puis, à partir des premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, la présence coloniale s'est intensifiée graduellement et les premiers peuples des Plaines ont finalement été refoulés dans des réserves, à savoir des territoires délimités géographiquement et mis à leur disposition pour, notamment, développer l'agriculture.

Dans ce premier chapitre, il sera surtout question de dresser un portrait global de l'évolution des relations interculturelles entre les Amérindiens des Plaines septentrionales et les colons euroaméricains et eurocanadiens. Pour ce faire, nous avons divisé ce chapitre en deux parties. Dans un premier temps, nous commencerons par situer géographiquement les principaux groupes amérindiens des Plaines en plus de faire ressortir quelques-unes de leurs caractéristiques ethnologiques observables aux XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Nous y présenterons plus longuement les Niitsitapi et regarderons en quoi consistait leur rituel de la Danse du Soleil. Dans un second temps, nous mettrons l'accent sur le resserrement des liens entre Amérindiens des Plaines septentrionales et non-Amérindiens de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'aux années 1880.

Nous y verrons que cette époque correspond pour une large part à ce qu'on qualifie souvent de « période intermédiaire » dans les relations interculturelles en ce sens que les Amérindiens dominaient toujours la région démographiquement, tout en subissant l'influence du monde occidental, notamment au plan matériel. Mais cette situation finira par changer durant les années 1870, lorsque les Amérindiens des Plaines signeront des traités avec le gouvernement canadien. Enfin, nous dirons quelques mots sur la perception, ou plutôt la création, de la Danse du Soleil par les Euroaméricains et les Eurocanadiens.

## **1.1 Les peuples amérindiens des Plaines**

### **1.1.1 Quelques données ethnologiques**

Au XVI<sup>e</sup> siècle, le cheval, jusqu'alors absent sur le continent américain, a fait son apparition dans le sud des Plaines. L'hypothèse la plus généralisée et la plus plausible pour expliquer l'acquisition du cheval par les Amérindiens des Plaines est qu'il aurait été apporté par des explorateurs espagnols sur les côtes de la Floride et du Golfe du Mexique durant les années 1580<sup>1</sup>. De là, graduellement, par des échanges ou des vols entre groupes amérindiens, le cheval aurait atteint les Plaines septentrionales au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. Contrairement à l'impression que nous donne l'industrie du cinéma hollywoodien, notamment depuis la production du premier métrage d'un spectacle de Buffalo Bill en 1894<sup>3</sup>, le cheval aurait donc fait une apparition relativement récente dans le mode de vie des premiers peuples des Plaines. Préalablement à cette acquisition, le seul moyen de transport était la marche à pied et, faute de mieux, les chiens étaient utilisés pour transporter des objets et de la nourriture. C'était la période des « Dog Days »<sup>4</sup>, qui s'est échelonnée sur plusieurs siècles, voire quelques millénaires.

Les changements entraînés par l'acquisition du cheval peuvent donc se mesurer aisément. Avant le début de cette nouvelle ère, les groupes nomades, qui formaient la grande majorité des Amérindiens des Plaines, ne pouvaient se déplacer sur de grandes distances<sup>5</sup>. L'utilisation du cheval leur a notamment permis de mieux suivre les mouvements du gros gibier (*Big game*) et dès lors, le bison a commencé à constituer une



des principales composantes de leur diète alimentaire. Qui plus est, la peau et les os de cet animal étaient davantage appréciés pour la construction de tentes et la confection de vêtements. Par ailleurs, se servir du cheval signifiait aussi pouvoir transporter davantage de biens matériels et de nourriture : « Mounted hunters could provide a much more reliable supply of meat than could pedestrian ones. The yield was large and horses could transport the meat from the kill site to the camps, where it was cooked or dried and stored »<sup>6</sup>. Sur les lieux de chasse comme tels, les techniques s'améliorèrent grâce au cheval, rendant la tâche plus simple et plus efficace car auparavant, les Amérindiens des Plaines utilisaient des méthodes plus risquées et moins bonifiantes : par exemple, on forçait des bisons à se diriger vers un ravin et tomber dans celui-ci<sup>7</sup>.

L'acquisition du cheval a également modifié les structures sociales des différents groupes des Plaines. En effet, il semble que la maximisation de la chasse aux bisons ait fait naître un désir de posséder un plus grand nombre possible de chevaux<sup>8</sup>. En d'autres mots, le fait de détenir plusieurs bêtes est graduellement devenu synonyme de prestige social. Un autre phénomène, intimement lié à cette quête de prestige, est aussi apparu avec l'acquisition du cheval, à savoir les expéditions guerrières de vols de chevaux (*horse raiding*). Composées essentiellement de jeunes hommes espérant gagner en influence au sein de leur communauté, ces expéditions consistaient à se rendre près de campements d'autres groupes, parfois ennemis, pour leur prendre des chevaux et, à l'occasion, divers biens matériels : « Successful horse raiding could help individuals of low rank gain status in the society »<sup>9</sup>. Enfin, de par l'augmentation du nombre d'escarmouches causées par ces expéditions, la guerre comme telle serait également devenue une manière pour les jeunes hommes de prouver leur bravoure et ainsi espérer se voir confier des rôles de leaders politiques ou militaires par leur communauté<sup>10</sup>.

Tout porte à croire que les avantages qu'offrait l'acquisition du cheval et la multiplication des efforts pour s'en procurer, notamment par l'entremise d'expéditions guerrières, ait fait naître plusieurs rivalités entre groupes amérindiens des Plaines. D'autant plus que la productivité de la chasse aux bisons, grandement accrue par l'utilisation du cheval, a provoqué un engouement pour ce mode de vie et entraîné plusieurs migrations de populations amérindiennes dans les Plaines entre le début du XVII<sup>e</sup> siècle et le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>. Comme nous le verrons plus loin,

l'incorporation d'un autre emprunt culturel dans le mode de vie des Amérindiens des Plaines durant le XVIII<sup>e</sup> siècle, le fusil, a eu tout autant de répercussions et a favorisé la montée de la violence dans cette région.

D'un point de vue davantage religieux, l'amélioration des conditions de vie des Amérindiens des Plaines liée à l'acquisition du cheval aurait permis d'accumuler plus de biens matériels qu'auparavant, dont plusieurs objets sacrés associés à divers rituels<sup>12</sup>. L'anthropologue Alan D. McMillan n'hésite d'ailleurs pas à soutenir que la Danse du Soleil a gagné en importance durant cette période grâce à l'amélioration des techniques de chasse : « Large tribal gatherings were usually held in midsummer, when bison were concentrated in large herds. A tribal bison hunt might be held, but primary concern was with the major religious ceremony, the Sun Dance [...] »<sup>13</sup>.

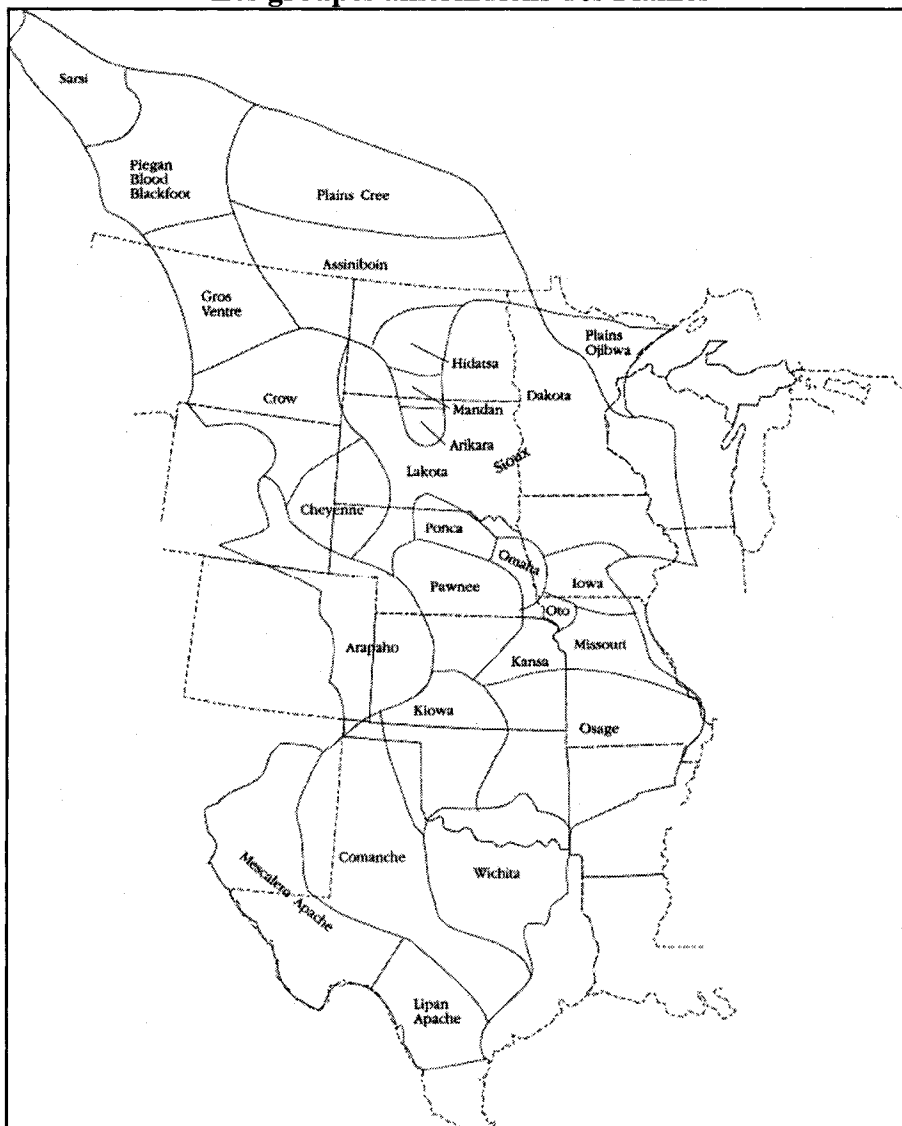
### 1.1.2 Aperçu géographique des populations amérindiennes des Plaines

Pour ce qui est du positionnement géographique des groupes amérindiens dans les Plaines, il faut d'abord rappeler que de nombreuses migrations sont survenues avant le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Tenter de situer précisément chaque groupe peut donc s'avérer un exercice périlleux mais il est néanmoins possible de dresser un portrait général (voir Carte 1). Ainsi, dans le sud des États-Unis du début du XIX<sup>e</sup> siècle, nous retrouvons trois groupes culturels principaux, soit les Lipans, les Tonkawas et les Comanches vivant sur l'actuel territoire du Texas. Plus au nord, au centre des Plaines états-uniennes, les Cheyennes, les Kiowas et les Kiowas Apaches cohabitaient ensemble. Enfin, dans l'extrême-nord des États-Unis et dans les Plaines canadiennes, la région septentrionale, le territoire était davantage subdivisé. Du sud au nord de cet espace géographique, les Arapahos, les Lakotas<sup>14</sup>, les Crows, les Assiniboines, les Niitsitapi (inscrits *Blackfeet* sur la carte), les Gros-Ventres, les Sarsis, les Cris des Plaines et les Ojibwas de l'Ouest vivaient dans cette région des Plaines. À l'exception des Ojibwas de l'Ouest<sup>15</sup>, tous ces groupes ont vécu selon un mode de vie nomade basé sur la chasse aux bisons jusqu'aux années 1870. Davantage dans l'Est des Plaines, entre les fleuves Missouri et Mississippi, les groupes amérindiens étaient pour la plupart sédentaires et vivaient de l'agriculture, chassant plus ou moins le bison. Parmi ceux-ci, on retrouvait les Caddos, les Wichitas,

les Pawnees, les Arikaras, les Mandans et les Hidatsas. En tout et pour tout, en tenant compte des sous-divisions à l'intérieur de ces groupes, on dénombrerait plus d'une trentaine de peuples amérindiens dans les Plaines au début du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup>.

Carte 1

**Les groupes amérindiens des Plaines**



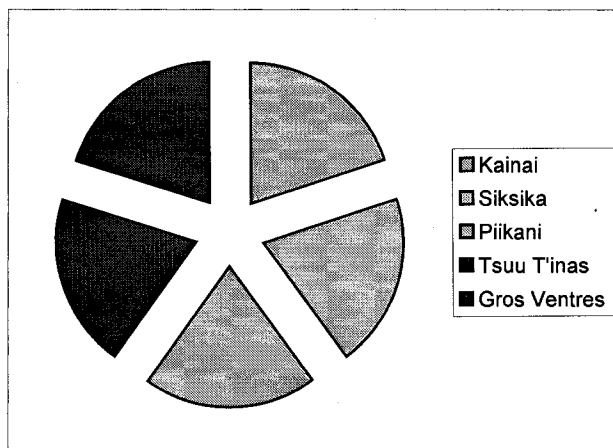
Source : Gill et Sullivan, 1992, p. xxvi.

### 1.1.3 Qui sont les Niitsitapi?

L'ethnonyme « Niitsitapi » est très peu employé dans la littérature scientifique. En fait, seul l'historien David Smyth l'a utilisé récemment, dans sa thèse de doctorat, intitulée *The Niitsitapi Trade : Euroamericans and the Blackfoot-Speaking Peoples, to the Mid-1830s*<sup>17</sup>. Pour trouver de l'information sur ce groupe amérindien, il faut généralement chercher sous l'exonyme anglais « Blackfoot » ou français « Pieds-Noirs ». Mais comme nous l'avons vu plus haut, en présentant la géopolitique des Plaines au début du XIX<sup>e</sup> siècle, il peut arriver que « Blackfoot » soit plutôt écrit « Blackfeet ». Parfois, on parle aussi de la « Confédération des Pieds-Noirs » ou, en anglais, de la « Blackfoot Confederacy » ou encore de la « Blackfeet Confederacy ». Alors pourquoi donc utiliser l'ethnonyme « Niitsitapi » si celui-ci est très peu populaire dans les études historiques et anthropologiques? Il est effectivement préférable, avant de poursuivre notre réflexion, de clarifier notre choix, ce qui évitera toutes éventuelles confusions concernant les Niitsitapi.

**Figure 1**

#### **L'élargissement de l'alliance niitsitapi**



■ Peuples fondateurs de la Confédération : Kainai, Piikani et Siksika.

■ Peuples s'étant joints à la Confédération durant le XIX<sup>e</sup> siècle : Tsuu T'inas et Gros Ventres.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, dans les environs du sud de l'actuelle province de l'Alberta et dans le nord de l'État du Montana<sup>18</sup>, vivait un groupe amérindien appartenant à la grande famille culturelle algonquienne, et qui se désignait lui-même, à cette époque, par différents ethnonymes tels que *Saoki-tapi-ksi* (peuple des Plaines), *Chokitapix*<sup>19</sup>, *Sokitapi*, *Sawketapix*, *Ni-tsi'poyiwa*, *Netsepoyè*, *Nitsipoie*<sup>20</sup> ou *Archithinue*<sup>21</sup>. De nos jours, probablement dans un effort de réaffirmation identitaire, les descendants de ce groupe s'identifient de plus en plus par l'ethnonyme « Niitsitapi », c'est pour cette raison que nous l'utiliserons dans ce travail. Mais durant plusieurs décennies, ce groupe fut appelé Confédération des Pieds-Noirs. Alors, en anglais, lorsqu'il est question de la *Blackfoot Confederacy* ou de la *Blackfeet Confederacy*, cela renvoie aux mêmes Niitsitapi. En d'autres mots, les Niitsitapi et la confédération amérindienne du nord-ouest des Plaines du XIX<sup>e</sup> siècle représentent une seule et même entité ethnique. Cette confédération se serait formée vers les années 1750. Plus tard, en avançant dans le XIX<sup>e</sup> siècle, les Tsuu T'inas (Sarcis ou *Sarcee* en anglais) et les Gros-Ventres (A'aninin ou *Atsina*, *Big Bellies* n'étant que très peu utilisé en anglais), groupes culturellement différents des Niitsitapi, s'y sont joints (voir Figure 1).

Il n'est pas rare de retrouver le terme « Blackfoot-speaking peoples » en anglais pour désigner les Niitsitapi. C'est que, en effet, les différents sous-groupes formant les Niitsitapi parlent le même langage. Parmi ces sous-groupes, on compte les Siksika, les Kainai et les Piikani. Encore une fois, dans la littérature, on ne retrouve pas toujours ces sous-groupes par leur ethnonyme, mais par des exonymes que les colons leur ont attribués au cours du XIX<sup>e</sup> siècle (voir Tableau 1).

**Tableau 1**

**Les ethnonymes et exonymes des Niitsitapi**

Ethnonyme	Exonyme français	Exonyme anglais
Niitsitapi	Confédération des Pieds-Noirs	Blackfoot Confederacy/ Blackfeet Confederacy
Siksika	Pieds-Noirs	Blackfoot/Blackfeet
Kainai	Gens-du-Sang	Blood
Piikani	Piégans	Peigan

Le tableau 1 illustre les principaux exonymes attribués aux Siksika, aux Kainai et aux Piikani. D'abord, concernant les Siksika, ceux-ci ont rapidement été appelés « Pieds-Noirs » ou « Blackfoot ». Parfois, on les retrouve identifiés par l'exonyme « Blackfeet ». Au yeux des Occidentaux du XIX<sup>e</sup> siècle, ces deux derniers groupes n'en formaient qu'un seul, c'est-à-dire les Siksika (en langue amérindienne) ou les Pieds-Noirs (en français). Il pouvait arriver que celui-ci se divise en deux pour, par exemple, augmenter l'efficacité de la chasse aux bisons. Mais au moment de la colonisation, les deux termes anglophones étaient autant utilisés l'un que l'autre pour désigner les Siksika. Ainsi, les « Blackfeet » et les « Blackfoot », avant l'arrivée des premiers colons et de la division territoriale des Plaines en deux sphères politiques avec la Convention de 1818 entre les États-Unis et la Grande-Bretagne établissant la frontière au 49<sup>e</sup> parallèle, mais surtout de la réelle prise en compte de cette frontière à partir de 1874, avec la *Boundary Commission*, formaient un seul et même groupe. Or, aujourd'hui, la littérature décrit plutôt ces Amérindiens vivant aux États-Unis comme des « Blackfeet » et ceux habitant au Canada comme des « Blackfoot »<sup>22</sup>. Toutefois, ce n'était pas tous les auteurs de l'époque, ni même le gouvernement canadien dans ses documents officiels, qui établissaient clairement cette distinction (voir Carte 2, p. 32)<sup>23</sup>. La confédération comprenant les Siksika, les Kainai et les Piikani a donc emprunté son nom au sous-groupe des « Blackfoot » (Siksika). Mais pourquoi cette confédération n'a-t-elle pas porté le nom des Kainai (Gens-du-Sang/*Blood*) ou des Piikani (Piégans/*Peigan*)? C'est la question que s'est posée David Smyth. Pour lui, l'explication se résumerait ainsi : « H.L. Scott wrote early this century [19th] that “the Blackfoot is considered the parent band [tribe] from which the others are offshoots”. Wissler apparently concurred in this position, asserting that the Blackfoot proper/Siksika were “the main body”, and that the Kainai and the Piikani were of some unstated lesser status »<sup>24</sup>.

Il est difficile de dire d'où vient l'exonyme « Blackfoot/Blackfeet » et sa traduction française « Pieds-Noirs »<sup>25</sup>. En ce qui concerne l'ethnonyme « Siksika », bien que son origine demeure également obscure, l'explication la plus courante serait que cette utilisation réfère au fait que les membres de ce sous-groupe portaient toujours des mocassins de couleurs au début du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>26</sup>. Dans le cas des Kainai, leur

ethnonyme signifie « plusieurs chefs » (*many chiefs*)<sup>27</sup>. L'exonyme « Blood » ou « Gens-du-Sang », quant à lui, s'apparente surtout à un qualificatif péjoratif attribué par des colons qui croyaient que les membres de ce sous-groupe des Niitsitapi avaient un faible pour le sang de leurs ennemis tels qu'en témoignent ces propos écrits en 1877 par un auteur anonyme : « This tribe is supposed to bear its savage name, not from any particular cruelty of disposition, but because, unlike the other tribes, its warriors do not steal horses, but only seek for the blood of their enemies, whom they generally overcome, for they are among the bravest of all the natives »<sup>28</sup>. Enfin, concernant les Piikani, on ne connaît pas la signification de cet ethnonyme, mais il semble que l'exonyme « Peigan » (Piégans en français) dérive tout simplement de *Pi·kániwa* ou de *Pi·'kániwa*<sup>29</sup>.

Aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, du fait de leur mode de vie nomade, les Niitsitapi passaient la majeure partie de l'année séparés en groupuscules, chacun pouvant contenir entre vingt et trente familles<sup>30</sup>. En ce qui concerne l'organisation politique de ces groupuscules, l'on y reconnaissait deux types de chef, civil et militaire. Dans les deux cas, la bravoure, la générosité et les qualités de chasseur et de guerrier permettaient aux leaders de se distinguer des autres hommes et d'être ainsi officiellement sinon officiellement proclamés comme tels<sup>31</sup>. En tout et pour tout, l'on dénombrait environ 11 000 Niitsitapi vers 1820, 6 500 en 1855 et 8 300 en 1885<sup>32</sup>.

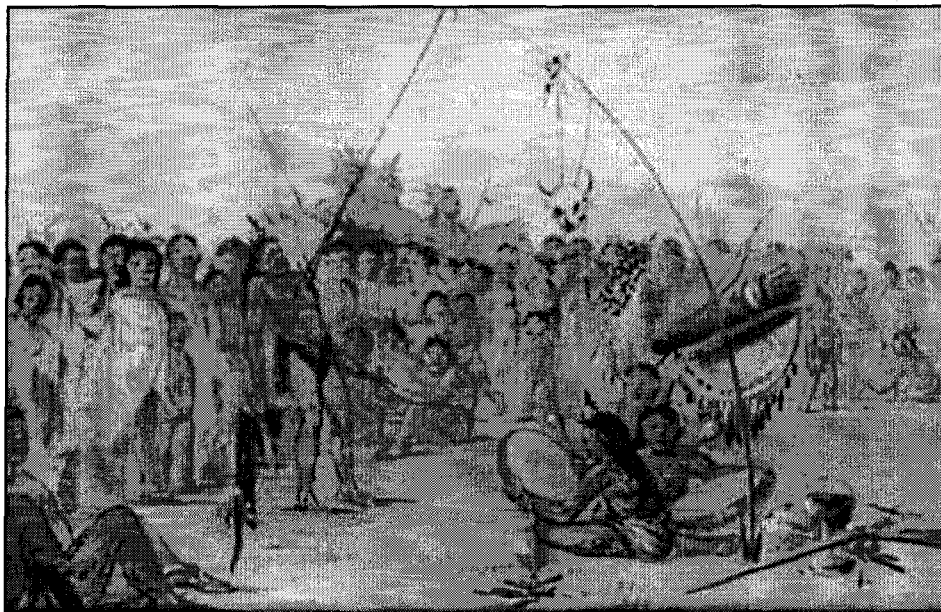
#### 1.1.4 Qu'est-ce que la Danse du Soleil?

Globalement, la Danse du Soleil consistait en un rassemblement quasi-annuel, généralement durant l'été, d'environ une semaine, parfois plus longtemps. Ces regroupements pouvaient comprendre jusqu'à quelques centaines d'individus. Durant ces journées, on s'adonnait à une série de cérémonies de prières et de danses. Celles-ci variaient considérablement d'un groupe amérindien à l'autre. Un des objectifs de la Danse du Soleil était de promouvoir un équilibre cosmique entre la végétation, les animaux et les hommes<sup>33</sup>. On recherchait aussi à simuler la création originelle du monde : « The Sun Dance is not just a ritual that promotes the vegetation and animal life during the new year that it introduces, it is a recapitulation of the creation; in fact, it is

creation and its effects concern the whole evolution and sustenance of the universes »<sup>34</sup>. Bref, la tenue d'une Danse du Soleil s'apparentait à un geste concret fait pour le bien-être de la communauté<sup>35</sup>.

### Illustration 1

#### Cérémonie du « Making of a Brave » durant la Danse du Soleil (v. 1840)



Source : Lawrence, 2004.

Le moment le plus important de cette semaine de cérémonies était la construction de la *Medecine Lodge*<sup>36</sup> au centre du campement, une tente sans toit constituée de branches d'arbres et de feuilles dont un grand pôle s'élevait au milieu de l'emplacement. Cette tente pouvait accueillir plusieurs dizaines d'individus. C'est dans celle-ci qu'on pratiquait, entre autres, des cérémonies d'automutilation comme ce qu'on appelle bien souvent le « Making of a Brave », lors de laquelle un jeune homme se perçait la peau de la poitrine avec une corde accrochée au mât central de la *Medecine Lodge* et se laissait tomber à la renverse par derrière. Ainsi, le « courageux » devait résister à la douleur engendrée par ce geste jusqu'à ce que la peau déchire. Le terme « automutilation » renvoie bien sûr à une perception non-amérindienne. Pour les Amérindiens, il s'agissait davantage d'une guérison que d'une flagellation. Dans le présent texte toutefois, nous



utiliserons le terme « Making of a Brave » pour la simple et bonne raison que notre intérêt porte sur la perception de la Danse du Soleil plus que sur le rituel en soi. Pour donner une certaine idée de cette cérémonie, nous référons le lecteur à l'illustration 1. Il s'agit d'un portrait dessiné par un explorateur ou un colon qui n'a probablement pas assisté en personne à cette cérémonie car dans les faits, celle-ci ne se pratiquait pas à la vue de tous, mais à l'intérieur de la *Medecine Lodge*. De plus, le mât central auquel « s'accrochaient » les braves était en fait un véritable tronc d'arbre et non une petite branche. Ce dessin date des années 1840, soit quelques années seulement avant l'invention de l'appareil photo. Le nom du groupe amérindien représenté est inconnu, mais nous serions tenté de croire que ce portrait fut dessiné selon des informations provenant des Plaines états-uniennes.

Il est difficile de dire à quand remonte la pratique du rituel de la Danse du Soleil et où celle-ci est apparue. Dans l'univers des recherches scientifiques, il y a presque autant d'hypothèses à ce sujet que de chercheurs. Par exemple, certains affirment que les origines primitives de la Danse du Soleil se trouvent en Sibérie et remontent à plus de 10 000 ans, avant même que les Amérindiens ne traversent le détroit de Béring<sup>37</sup>. Pour d'autres, elle serait plutôt apparue sur le continent américain; Karl Schlesier avance que la Danse du Soleil est née dans les environs de l'État du Minnesota durant le XVII<sup>e</sup> siècle, à la suite des épidémies causées par les premiers contacts dans cette région avec les colons et missionnaires français :

They (le rituel de la Midewiwin et la Danse du Soleil) developed under the impact of depopulation as a result of European epidemic diseases, the political and economic demands of French colonials, and missionization. The causes for the development of both ceremonies are documented in French sources referring to New France and the western Great Lakes area of the time period 1634 to 1700<sup>38</sup>.

Le cas du rituel de la Midewiwin<sup>39</sup> est effectivement documenté : « À partir des années 1680, en réaction au choc microbien, semble s'être développée une nouvelle institution rituelle parmi les nations algonquiennes des Grands Lacs : le Midewiwin »<sup>40</sup>. Schlesier

suggère également d'autres pistes de recherche. Il rapporte notamment les informations d'un dénommé LeMoyne, artiste peintre, qui a représenté un rituel s'apparentant à une Danse du Soleil et auquel il aurait assisté dans les environs de la Floride actuelle en 1565 :

If one applied it to LeMoyne's observation, and imagined that he had made it in the plains, one would probably accept it as an early Sun Dance description despite the lack of an encircling structure and the use of deer instead of buffalo. The fact that there was such a ceremony in Florida admits the probability that some specific religious features were widely shared in North America in pre-European times. Some of these retooled locally and came to play a role in the proto-historic and historic ceremony called the Plains Sun Dance<sup>41</sup>.

Enfin, le même anthropologue parle d'un site archéologique (Ruby, Kentucky) où la présence d'un pôle central s'apparentant à celui servant pour une *Medecine Lodge* et datant de 280 ans avant J.-C. a été découverte<sup>42</sup>. Mais, malgré ces informations, il demeure risqué d'affirmer avec certitude où se trouvent les premières traces du rituel de la Danse du Soleil dans l'espace et dans le temps. Quant à savoir comment s'est diffusée la Danse du Soleil parmi les différents groupes amérindiens des Plaines à travers les siècles, là aussi, il n'y a pas unanimité parmi les chercheurs<sup>43</sup>. Gloria A. Young a tout de même risqué une hypothèse plus ou moins convaincante :

The center of development of the Sun Dance was among the Mandan and Hidatsa tribes, and the center of elaboration and diffusion of the ceremony was among the Cheyenne and Arapaho tribes, joined later by the Teton Sioux. Other tribes adopting the Sun Dance were the Sarcee, Blackfoot, Gros Ventre, Plains Cree, Plains Ojibwa, Crow, Assiniboine, Sisseton and Santee Sioux on the northern High Plains, the Kiowa and Comanche on the Southern Plains, and the Arikara and Ponca on the Prairies<sup>44</sup>.

En réalité, les groupes amérindiens des Plaines ont chacun leur récit mythique traditionnel pour retracer l'origine de la Danse du Soleil<sup>45</sup>. Tenter de comprendre des rituels comme la Danse du Soleil « de l'intérieur » pourrait donc s'avérer un exercice fort complexe pour un non-Amérindien : « Perhaps the greatest frustration for persons first entering the field of Native American religious studies is the immense complexity of the subject »<sup>46</sup>. Et dans le cadre de notre réflexion, étant donné que l'objectif n'est pas de faire une ethnographie de la Danse du Soleil, nous ne nous attarderons pas davantage sur la signification de ce rituel pour les participants ni sur ses origines.

## 1.2 La colonisation des Plaines

### 1.2.1 Proto-histoire et premiers échanges

La présence occidentale dans les Plaines septentrionales remonte déjà à quelques siècles. Dès l'époque de la Nouvelle-France, des aventuriers français à la recherche d'un passage vers l'Orient ou tout simplement de fourrures ont commencé à explorer la région des Grands-Lacs. Pierre-Esprit Radisson et Médard Chouart dit Des Groseilliers furent probablement les premiers Européens à mettre les pieds dans cette région lorsqu'ils se sont rendus sur les rives du lac Supérieur en 1659-1660. Quelques années plus tard, en 1669 et en 1673, Louis Jolliet et Jacques Marquette ont quant à eux parcouru le lac Michigan et le fleuve Mississippi. Au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle, on comptait déjà quelques comptoirs de traite érigés par des Français dans la région des Grands-Lacs, comme celui de Détroit qui fut construit en 1701. Jusque-là, les Français représentaient presque les seuls Européens commerçant dans cette région. Or, en 1713, avec le traité d'Utrecht, qui mettait fin à la guerre de Succession d'Espagne, tout le territoire situé à l'ouest de la baie d'Hudson tombait sous le contrôle de la compagnie du même nom, fondée en 1670. Mais dans un désir de ne pas se laisser devancer sur le terrain et ainsi perdre leur position dans le commerce des fourrures, plusieurs Français se sont dirigés davantage à l'ouest. Or, jusqu'à la fin des années 1720, il est fort peu probable que des marchands français aient été plus loin que le Lac des Bois (*Lake of the Woods*), situé dans l'extrême nord-ouest de l'actuelle province de l'Ontario<sup>47</sup>. En 1731,

Pierre Gaultier de Varennes de La Vérendrye s'est rendu au sud des lacs Winnipeg et du Manitoba et a consolidé sérieusement les relations commerciales qui existaient déjà depuis quelques décennies entre Ottawas, Ojibwas de l'Ouest, Cris des Plaines et Français<sup>48</sup>.

Donc, sur ce flanc d'exploration, aucun commerçant connu n'est allé plus loin que le territoire correspondant aujourd'hui à la province du Manitoba, du moins jusqu'aux années 1740. En d'autres mots, les Niitsitapi demeuraient, pour le moment, à l'écart des contacts directs entre Amérindiens et Européens. Mis à part le cheval qui a atteint le territoire des Niitsitapi au début des années 1730<sup>49</sup>, les objets européens ne sont arrivés dans cette région, de manière indirecte, par l'entremise d'autres groupes amérindiens vivant plus à l'est, qu'une dizaine d'années plus tard<sup>50</sup>. En d'autres termes, la période proto-historique des Niitsitapi aurait débuté vers 1740.

**Figure 2**  
**Chronologie de l'histoire des Niitsitapi**

- 1730 Arrivée du cheval
- 1740 Acquisition de fusils
- 1782 Premières rencontres avec des non-Amérindiens
- 1800 Début de la période glorieuse des Niitsitapi
- 1804 Escarmouche de l'expédition Lewis et Clark
- 1855 Octroi d'une réserve par le gouvernement américain dans l'actuel État du Montana
- 1860 Fin de la période glorieuse des Niitsitapi
- 1870 Massacre de 173 Piikani
- 1877 Octroi de réserves par le gouvernement canadien dans le sud de l'actuelle province de l'Alberta
- 1880 Début de la « chasse aux trophées »

Les marchands français ne furent pas les seuls à explorer les Plaines aussi tôt qu'au XVII<sup>e</sup> siècle. La Hudson's Bay Company a ouvert un poste sur la rive occidentale de la baie éponyme en 1690. Il s'agit de York Factory, situé à l'embouchure des rivières Nelson et Hayes. La même année, un employé de la compagnie du nom de Henry Kelsey a été envoyé seul en voyage d'exploration dans les Plaines. Bien qu'il y soit demeuré environ deux ans, ce qui fut sans nul doute exceptionnel pour un homme seul à l'époque, les informations écrites dans son journal sur les groupes amérindiens qu'il a rencontrés sont limitées et controversées. Plusieurs chercheurs ont analysé ce fameux journal pour tenter de savoir avec qui Kelsey est entré en contact durant son voyage. L'historien David Smyth concluait récemment que l'explorateur a certes rencontré divers groupes amérindiens, mais aucun Niitsitapi ne figurait parmi ceux-ci<sup>51</sup>. La seule certitude qui règne dans le milieu des recherches sur Kelsey est qu'il soit le premier Européen à se rendre aussi loin dans les Plaines<sup>52</sup>. Il n'aurait toutefois pas dépassé l'actuelle province de la Saskatchewan. La Hudson's Bay Company n'a pas renvoyé d'autres hommes en exploration dans les Plaines pendant plus de soixante ans<sup>53</sup>. Par contre, entre 1754 et 1774, plus de cinquante-cinq voyages d'exploration ont été organisés<sup>54</sup>. Parmi ceux-ci, seulement douze ont rapporté des informations sur les groupes amérindiens rencontrés<sup>55</sup>. Il n'existe donc pas de certitude absolue quant à savoir si certains de ces explorateurs sont entrés directement en contact avec des Niitsitapi<sup>56</sup>. À l'inverse, des Niitsitapi ont-ils pu se rendre à York Factory pour commercer durant les dernières décennies du XVIII<sup>e</sup> siècle? Selon David Smyth : « Despite claims by so many scholars, there was never a Niitsitapi trade at York Factory. Apart from the visit of four unidentified individuals, and an unknown number of Crow (Absaroke?) in 1757, there was no Archithinue trade at York Factory either »<sup>57</sup>.

Mentionnons qu'il est difficile de tenter de repérer les premiers échanges directs entre Niitsitapi et Européens durant la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle à l'aide des documents écrits de l'époque, car chaque explorateur ne nommait pas nécessairement un groupe quelconque comme son prédécesseur ou son successeur. Qui plus est, une épidémie de petite vérole a frappé la plupart des groupes amérindiens des Plaines au début des années 1780. Cet événement aurait davantage brouillé les pistes en faisant

disparaître certains groupes et en nécessitant chez d'autres la fusion avec un groupe avoisinant<sup>58</sup>. Par ailleurs, la Hudson's Bay Company ne fut pas la seule entreprise présente dans les Plaines septentrionales à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Avec la Conquête britannique de 1760, plusieurs commerçants anglophones de Montréal, travaillant pour la North West Company, ont rapidement pris le relais des postes français déjà en fonction dans la région du Haut-Mississippi (*Upper Mississippi Area*), c'est-à-dire l'espace géographique correspondant aujourd'hui au Manitoba et aux états américains du Minnesota et des Dakotas<sup>59</sup>. La Hudson's Bay Company ne possédant pas le monopole des explorations, il n'est pas impossible que des marchands compétiteurs se soient rendus chez les Niitsitapi durant les années 1760 et 1770. Mais pour le moment, il n'existe aucune étude nous permettant d'envisager cette possibilité comme une probabilité.

Or, l'on sait que pour faire compétition à la Hudson's Bay Company, sa rivale, la North-West Company, a ouvert des postes dans le centre de l'actuelle province de la Saskatchewan à la fin des années 1770. En réponse à cette offensive, la Hudson's Bay Company ouvrit le poste de Hudson House dans cette région en 1778<sup>60</sup>. Ce poste, situé sur les rives de la rivière Saskatchewan Nord, a reçu la visite de Niitsitapi pour la première fois en 1782<sup>61</sup>. Ainsi, des Niitsitapi se sont mis à commercer directement avec des marchands européens au début des années 1780<sup>62</sup>.

Pour résumer, la période proto-historique des Niitsitapi, c'est-à-dire la période durant laquelle ils ont commencé à obtenir des objets européens sans toutefois établir de contact direct avec les marchands, fut relativement courte. Le cheval atteignit leur territoire au début des années 1730, les fusils et d'autres objets vers 1740, et les premiers contacts directs débutèrent quelque quarante ans plus tard.

Cette situation est presque singulière aux Niitsitapi car les autres groupes amérindiens des Plaines septentrionales sont pour la plupart entrés en contact avec des commerçants européens beaucoup plus tôt. Dans certains cas, cette étape avait été franchie depuis environ deux siècles, lorsque des postes ont été construits près du territoire des Niitsitapi. Mais cette situation n'a pas empêché ces derniers, aussitôt qu'ils ont fait l'acquisition d'armes à feu par des échanges indirects avec les commerçants européens, d'imposer leur supériorité militaire sur des groupes amérindiens vivant

d'avantage au sud-ouest tels que les Shoshoni, les Flathead, les Crow et les Kutenai<sup>63</sup>. Quelques années plus tard, durant les années 1780, la proximité des postes de traite construits aux limites du territoire des Niitsitapi a changé la donne. D'une part, cette nouvelle situation a eu pour effet de diminuer considérablement l'importance de groupes intermédiaires comme les Cris. D'autre part, cela a permis aux Niitsitapi d'acquérir davantage d'armes à feu et ainsi étendre leur supériorité militaire sur leurs partenaires commerciaux amérindiens<sup>64</sup>. Du fait qu'ils constituaient, démographiquement, le plus grand groupe amérindien des Plaines du nord-ouest, les Niitsitapi n'eurent pas trop de difficulté à devenir la première puissance militaire de la région dès le début des années 1780<sup>65</sup>. Déjà apparaissaient les premières traces de ce qu'on appelle parfois la « période glorieuse » des Niitsitapi, qui débuta réellement au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle.

\* \* \*

Durant les années 1780 et 1790, seuls des marchands travaillant pour des compagnies britanniques sont entrés en contact direct avec des Niitsitapi. Malgré quelques tensions inter-tribales déjà existantes dans cette région, comme nous l'avons vu précédemment, il semble que les premiers échanges entre Niitsitapi et commerçants de fourrures eurocanadiens se soient déroulés dans un contexte de respect mutuel<sup>66</sup>. Mais le climat de violence entre groupes amérindiens a dissuadé les marchands eurocanadiens d'établir des postes de traite sur le territoire des Niitsitapi à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>67</sup>. En fait, le seul poste de traite construit non loin de là fut celui de Rocky Mountain House en 1799, par la North West Company. Quelques années plus tard, en 1806, l'expédition des Américains Meriwether Lewis et William Clark, qui avait été commandée à l'époque par le président des Etats-Unis en personne, Thomas Jefferson, pour explorer les Plaines et trouver un passage vers l'Océan pacifique, est entrée en contact avec des Niitsitapi, plus précisément des Piikani. Les échanges furent de courte durée car une escarmouche survint entre les deux parties. Dans l'historiographie, cet événement est souvent associé au début officiel de la « période glorieuse » des Niitsitapi, qui s'est étendue jusqu'au début de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Cette période fut appelée ainsi en raison du fait que les Niitsitapi ont conservé un certain avantage militaire et politique sur les autres

groupes amérindiens des environs, mais également sur les compagnies de traite, pendant quelques décennies.

Durant la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les Niitsitapi se sont livrés à une série d'attaques contre différents postes de traite. Par exemple, la Missouri Fur Company, qui a construit quelques postes non loin du territoire niitsitapi dans l'état actuel du Montana, peu après le passage de l'expédition de Lewis et Clark, fut prise pour cible à quelques reprises vers 1810<sup>68</sup>. La Hudson's Bay Company a également subi les foudres des Niitsitapi durant cette période. Au début des années 1830, la compagnie construisit un poste sur les rives de la rivière Bow, dans le sud de l'actuelle province de l'Alberta, mais dut le fermer en 1834 à cause de l'hostilité des Niitsitapi<sup>69</sup>. L'American Fur Company semble aussi avoir eu son lot de problèmes dans cette région au début du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>70</sup>. Ainsi, pour résumer la situation, Robert A. Church mentionne :

In the early 19th century the environment of the Northwestern Plains was too violent to sustain profitable fur trade. The dreaded native confederation called the Blackfeet forced fur companies to abandon the beaver-laden location after the deaths of many agents and the theft of countless horses. The stormy reaction of the Blackfeet earned them a reputation of being naturally hostile and savage<sup>71</sup>.

John N. Jennings n'hésite d'ailleurs pas à comparer cet épisode aux conflits qui vont survenir plus au sud vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle entre l'armée américaine et certains groupes amérindiens, à l'époque du *Wild West* : « Prior to 1821 the Canadian frontier was as violent and Indian relations as strained as was the case on the American frontier »<sup>72</sup>. Et dans ce contexte les Niitsitapi n'occupaient certes pas le plus beau rôle, d'un point de vue occidental bien sûr. Dès les années 1820, ils commencèrent à être perçus comme « [...] the "most savage and warlike peoples" of the Plains »<sup>73</sup>. Il est d'ailleurs intéressant de constater le nombre d'ouvrages dans lesquels on parle de la réputation que les Niitsitapi se sont mis à traîner avec eux relativement tôt dans leurs échanges avec des non-Amérindiens. Par exemple, Gerald Friesen dit : « [The Niitsitapi] seemed the most independent, prosperous, and flamboyant people on the Plains »<sup>74</sup>. Plus récemment, David Smyth, en ces mots, donnait un bon indice de la crainte que



suscitaient les Niitsitapi : « The resolve and power of the Niitsitapi were so respected in the early 19th century that both the British-Canadian and American routes to the Rockies and to the Pacific were altered to stay well clear of the Blackfoot-speaking peoples »<sup>75</sup>. Ces propos du missionnaire catholique Nicolas Point, présent dans les Plaines du nord-ouest durant les années 1840, donnent également une bonne idée de la réputation des Niitsitapi : « At the mere name of bloody Blackfeet, American travelers have visions of the worst possible things in hell [...]. Like Ishmael, the hand of the Blackfeet was against every man, with every man's hand against them »<sup>76</sup>. Il est difficile de déterminer avec certitude quand s'est terminée la période glorieuse des Niitsitapi. Militairement, il est fort probable que leur suprématie ait commencé à s'estomper vers 1840. L'explication qui sert le mieux une telle hypothèse est le fait qu'une épidémie de petite vérole a touché sévèrement les Niitsitapi à la fin des années 1830, fauchant les trois quarts de la population<sup>77</sup>.

Si, sur le terrain, les Niitsitapi se faisaient de moins en moins dominants, dans l'imaginaire collectif eurocanadien et euroaméricain, voire européen, ceux-ci ne semblaient avoir perdu aucune force à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, alors que le contexte n'était pourtant plus du tout le même. Par exemple, en 1872, le Colonel britannique Robertson Ross affirmait : « The Blackfoot tribe of Indians have always been much dreaded and their country carefully avoided by travellers. From information obtained at the Rocky Mountain House, and while travelling, it appears that this tribe which is the most numerous and warlike one of the Prairie Indians in Dominion Territory [...] »<sup>78</sup>. On pouvait également lire dans un journal à grand tirage publié à New York, *The Appleton's Journal*, en 1877 : « Within the territory of the Blackfeet nation not a trace of settlement exists, not a trading-post stands to welcome the booty-laden warrior to its rude counter. Along its entire border there prevails, during the months of summer and autumn, a state of perpetual warfare »<sup>79</sup>. En 1880, le Commissaire aux Affaires indiennes de l'époque, Edgar Dewdney, dit au révérend anglican Francis C. Cornish, qui désirait s'installer dans une des réserves niitsitapi : « And so you want to go to the Blackfoot Agency to get scalped? »<sup>80</sup>. Quelques années plus tard, en 1885, un anthropologue du nom de Horatio Hale écrivait, concernant les légendaires Niitsitapi : « Their numbers, union, and warlike spirit made them the terror of all the Western Indians on both sides of the Rocky

Mountains »<sup>81</sup>. On peut très bien saisir la force de la réputation des Niitsitapi dans les propos de Hale car dans les faits, il serait surprenant que les gens habitant sur la Côte Nord-Ouest au XIX<sup>e</sup> siècle craignaient d'être attaqués par des Niitsitapi, compte tenu de la taille des Rocheuses<sup>82</sup>. Enfin, dans un récent article destiné au grand public, John F. Murphy Jr. fait ni plus ni moins qu'une chronologie des combats menés par les Niitsitapi, de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle jusqu'aux années 1860. Et le titre évocateur, « Blackfeet at War », ainsi que les propos qui suivent celui-ci, du genre « With an iron will and reckless courage, no tribe was more feared — by Indians as well as whites — than the truculent Blackfeet »<sup>83</sup>, laissent presque croire que les Niitsitapi avaient une prépondérance pour la violence et la brutalité.

Malgré la perte d'une partie importante de leur population, les Niitsitapi ont continué d'offrir une certaine opposition aux projets expansionnistes américains et dans une moindre mesure, canadiens. Bien qu'ils aient signé un traité avec le gouvernement américain en 1855 pour recevoir une réserve, les problèmes entre colons et Niitsitapi n'étaient pas terminés. Avec la découverte d'or au Montana quelques années plus tard, le territoire réservé aux Niitsitapi fut pris d'assaut par des prospecteurs et s'ensuivit une série d'affrontements violents<sup>84</sup>. Parallèlement, le bison commençait à se faire de plus en plus rare dans les Plaines du Nord-Ouest. En fait, l'endroit où l'on en retrouvait encore en nombre considérable, se situait aux environs de la réserve américaine des Niitsitapi. Un peu comme au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, d'autres groupes amérindiens, tels que les Cris, ont voulu continuer à bénéficier de cette ressource précieuse, ce qui s'est traduit par l'exercice d'une pression sur les Niitsitapi, puis des confrontations militaires<sup>85</sup>. Durant les années 1860, on assista à une recrudescence des affrontements inter-tribaux. Le climat demeurait donc relativement violent et selon l'opinion populaire, les Niitsitapi constituaient toujours un peuple qu'il fallait éviter comme l'illustrent ces propos de Hugh A. Dempsey au sujet du marchand John J. Healing présent dans la région durant les années 1860 : « Seeing a long and hungry winter ahead of him, Healy decided to return to Montana, in spite of warnings that it was dangerous to cross Blackfoot country alone »<sup>86</sup>. Enfin, en 1870, est survenu le plus grand massacre de l'histoire des Niitsitapi, le « Baker Massacre ». Laissons Sarah Carter décrire la scène :

In retaliation for the death of two white men near Fort Benton (Montana) in 1869, two innocent Blackfoot were gunned down on the street in Benton. Over the next six months the Peigan (Piikani) leader Mountain Chief retaliated in turn with raids that claimed about two dozen lives. There were calls for military reprisal, and a Major Eugene Baker was ordered to attack Mountain Chief and his band<sup>87</sup>.

Cette attaque menée par l'armée américaine se traduisit par la mort de 173 Piikani, comprenant 53 femmes et enfants<sup>88</sup>. Ainsi, jusqu'au début des années 1870, les relations entre Niitsitapi et colons ont été bien souvent houleuses. En 1914, Lewis Spence ramenait toujours en avant-plan cette image violente des Niitsitapi dans *The Myths of the North American Indians*<sup>89</sup>.

\* \* \*

Nous savons que le contexte violent de la période glorieuse des Niitsitapi ne relève pas de l'imaginaire. Mais pourquoi les Niitsitapi étaient-ils aussi violents? Avaient-ils une prépondérance à la brutalité, tel qu'on semblait le croire à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle? La réponse à cette dernière question est bien sûr négative. Pour expliquer le comportement violent des Niitsitapi durant les premières décennies de leurs relations avec des Eurocanadiens et des Euroaméricains, certains chercheurs ont mis en cause l'escarmouche de 1806 avec l'expédition Lewis et Clark<sup>90</sup>. Mais en réalité, l'attitude belliqueuse des Niitsitapi s'expliquerait davantage par le fait que l'acquisition du cheval, et plus tard du fusil, a suscité une augmentation de l'intérêt pour le bison chez les Amérindiens des Plaines du Nord-Ouest et que, par conséquent, le territoire niitsitapi a commencé à être convoité par les peuples voisins. Les conflits inter-tribaux sont donc devenus presque monnaie courante au début du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>91</sup>. Par ailleurs, l'arrivée de trafiquants d'alcool aurait également eu des répercussions sur le comportement des Amérindiens<sup>92</sup>. Dans cette optique, l'expédition Lewis et Clark n'est qu'une explication parmi d'autres. Mais il faut retenir qu'à travers ces bouleversements, les Niitsitapi conservaient un avantage militaire. De là, il n'est pas surprenant, surtout avec la persistance de conflits durant les années 1850 et 1860, qu'ils aient véhiculé une image

négative aux yeux des Eurocanadiens et des Euroaméricains. Cette image s'est enracinée à un point tel dans la conscience populaire que même une fois mis en réserves au Canada, à la fin des années 1870, les Niitsitapi continuaient de susciter des craintes chez les colons allant s'installer dans les Plaines à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

### 1.2.2 L'Ouest comme frontière : perceptions d'une région « inhabitée »

De façon générale, l'historiographie laisse entrevoir trois grandes phases dans la perception des Plaines par les Eurocanadiens de l'Est<sup>93</sup>. D'abord, de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'au début du XIX<sup>e</sup>, cette région suscitait peu ou pas d'intérêt au sein de la population de l'Est du pays. En fait, à l'instar des régions subarctiques du Québec et de l'Ontario, les Plaines n'attiraient que les marchands de fourrures et l'agriculture était jugée impraticable dans les régions des futures provinces de la Saskatchewan, de l'Alberta et, dans une moindre mesure, du Manitoba<sup>94</sup>. Nous pourrions qualifier cette perception de « phase zéro » en ce sens que l'intérêt pour cette région était à son minimum. Cette situation a commencé à changer tranquillement au début des années 1820 dans l'Est des Plaines, lorsque des Eurocanadiens se sont installés dans les environs de la Rivière-Rouge, en cohabitation rapprochée avec des Amérindiens anishinabeg<sup>95</sup>. Puis, vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, le manque de terres disponibles pour les Eurocanadiens dans l'Est, particulièrement en Ontario, a fait naître un intérêt plus prononcé pour les Plaines. Lentement mais sûrement, l'image de l'Ouest comme un endroit propice à l'agriculture et disponible à la colonisation a gagné de plus en plus de gens de l'Est. Un bon indice des débuts de ce nouvel engouement pour une région initialement perçue comme austère fut l'apparition de publicités vantant la fertilité des terres situées à l'ouest des Grands-Lacs<sup>96</sup>. Une « phase curiosité » pour les Plaines se dessinait progressivement. Or, ce n'est réellement qu'à partir de la Confédération, en 1867, que l'image des Plaines comme un pays de cocagne s'est propagée définitivement. L'on assiste alors à la publication de nombreux ouvrages qui parlent d'une zone inhabitée et n'attendant que d'être colonisée en référence aux Plaines<sup>97</sup>. Un très bon exemple est sans conteste la publication de l'œuvre de William Butler en 1872, *The*

*Great Lone Land*<sup>98</sup>. Les terres arides et infertiles sont devenues, selon le discours populaire, le grand terrain fertile qu'attendaient bon nombre d'agriculteurs de l'Est.

Cette nouvelle perception s'enracina rapidement dans l'imaginaire collectif au début des années 1870. Malgré le fait qu'il est aujourd'hui reconnu que les terres de l'Ouest étaient de mauvaise qualité pour l'agriculture à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>99</sup>, ce détail ne semblait pas entrer en ligne de compte dans le contexte de l'époque. Le gouvernement fédéral fut directement impliqué dans la diffusion de cette vision des Plaines en finançant abondamment différentes publicités sur l'Ouest dans les journaux de l'Est. Un coup d'œil rapide sur le contenu, par exemple, du journal *The Montreal Gazette* durant les années 1880 permet de constater que les « terres fertiles » de l'Ouest étaient grandement médiatisées<sup>100</sup>. Hormis la pression qui devait être exercée sur l'État par les agriculteurs en manque de terres dans l'Est et par des hommes d'affaires anglophones<sup>101</sup>, il semble que les projets expansionnistes de nordistes états-uniens, particulièrement depuis la Guerre de Sécession<sup>102</sup>, préoccupaient également le Premier ministre de l'époque, John A. Macdonald. D'où le désir soudain de développer les Plaines en faisant fi d'informations défavorables à ce projet, comme en témoignent ces propos tenus en 1884 dans une lettre destinée au gouvernement fédéral : « The land is good but for pasture [...] »<sup>103</sup>. D'ailleurs, même un homme comme William Brown, qui travaillait pour la Canadian Pacific Colonization Company au début des années 1890, réfléchissait à la possibilité de quitter le sud de l'actuelle province de l'Alberta pour la vallée de l'Okanagan en Colombie-Britannique, faute de trouver des terres fertiles dans les Plaines<sup>104</sup>. Mais rien n'y faisait et aujourd'hui, cet épisode de l'histoire de la colonisation des Plaines est parfois appelé, avec raison, la « phase utopique ». Pour notre part, nous irions jusqu'à dire qu'il s'est développé un véritable « culte agricole » dans la société canadienne à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et que la colonisation de l'Ouest est sans contredit intimement liée à ce phénomène<sup>105</sup>.

### 1.2.3 Mise en réserves et colonisation

La seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle correspond à la colonisation des derniers territoires du continent américain aux dépens des Amérindiens et à la disparition

définitive du bison, principale ressource alimentaire de la région depuis plusieurs siècles. Du point de vue historique, les États-Unis ont accompli leur « destinée manifeste » au sens où les Plaines, dernière région non conquise par le gouvernement états-unien et habitée par les derniers groupes amérindiens récalcitrants à l'expansionnisme de l'homme blanc, ont finalement subi la poussée « civilisatrice » à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle :

[...] si l'émergence de sociétés d'histoire, au début du XIX<sup>e</sup> siècle aux États-Unis, est alimentée par de nombreux et houleux débats sur la disparition, l'assimilation, l'intégration ou la déportation des premiers habitants, le récit officiel de l'histoire nationale [...] fait des Amérindiens l'envers de la *manifest destiny*, les réduisant au statut quasi nul de « Sauvages »<sup>106</sup>.

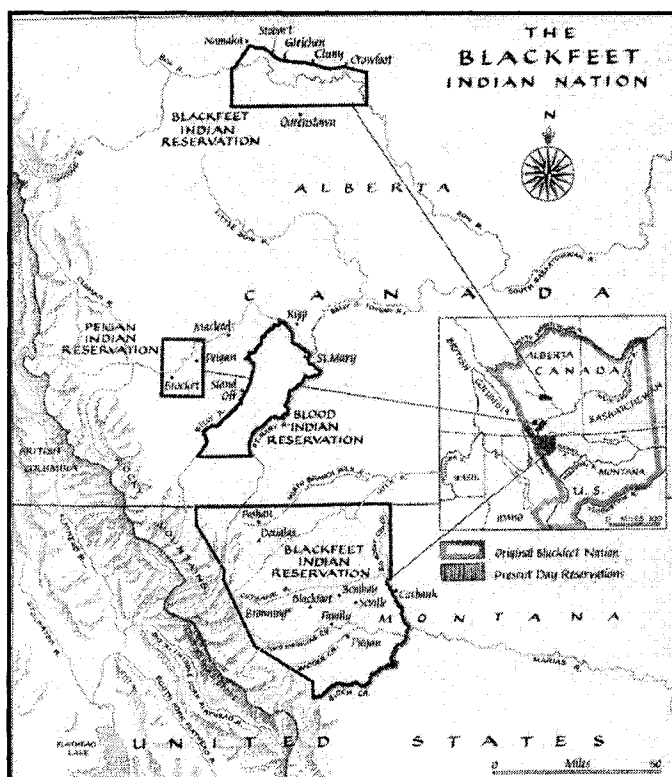
Plus au nord, sur l'actuel territoire canadien, les Plaines ont également vu les Amérindiens envahis par des immigrants en provenance de l'Est du pays. Bien que les politiques autochtones des deux États différaient sur plusieurs points, il demeure que les Amérindiens ont été, dans un pays comme dans l'autre, confinés dans des réserves.

Mais quelques années auparavant, à l'aube des années 1870, tout le territoire situé à l'ouest du Haut-Canada de l'époque constituait un « pays indien ». On y retrouvait principalement des Amérindiens, quelques milliers de Métis près de la Rivière-Rouge et un nombre limité d'Eurocanadiens, commerçants de fourrure pour la plupart. Cet espace géographique, appelé la Terre de Rupert, était sous le contrôle de la Hudson's Bay Company qui y transigeait les fourrures avec des Amérindiens de la région depuis quelques siècles, comme nous l'avons vu plus haut. À peine la Confédération canadienne créée en 1867, avec l'Acte de l'Amérique du Nord britannique, la pression colonisatrice se faisait sentir pour ces territoires perçus initialement comme déserts, inexploités, mais convoités depuis une dizaine d'années. Très tôt, le gouvernement canadien de John A. Macdonald a entamé des démarches afin d'ouvrir l'Ouest à la colonisation. Mis à part des négociations avec la Hudson's Bay Company pour l'achat de la Terre de Rupert, le gouvernement canadien savait qu'il devrait aussi obtenir juridiction sur les gens qui habitaient ce territoire. C'est pourquoi, avec l'article 91 (paragraphe 24) de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique, il

s'accordait juridiction sur les Amérindiens de l'Est du Canada et sur tous les habitants des terres acquises dans le futur<sup>107</sup>. Le 1<sup>er</sup> décembre 1869, la Terre de Rupert passa officiellement aux mains de l'État canadien et prenait désormais le nom de Territoires du Nord-Ouest. Quelques mois plus tard, soit le 12 mai 1870, la province du Manitoba fut créée<sup>108</sup>. Dès ce moment, le gouvernement canadien devait « gérer » le problème amérindien car les Plaines étaient habitées principalement par des Amérindiens, ce qui, avec l'arrivée de colons eurocanadiens, risquait d'occasionner certains conflits sur le terrain. D'où la signature des traités dits numérotés. Ainsi, de 1871 à 1921, onze traités de ce type ont été signés entre divers peuples amérindiens des Plaines et le gouvernement canadien. L'objectif premier de cette politique visait à ce que les Amérindiens cèdent, juridiquement, leur territoire au gouvernement fédéral<sup>109</sup>. Dans le cas des Niitsitapi, ils ont signé le Traité 7 le 22 septembre 1877<sup>110</sup>.

## Carte 2

### Les réserves des Niitsitapi (Blood/Kainai; Blackfoot/Siksika; Peigan/Piikani)



Source : Wolf, 1977, p. i.

En 1879, John A. Macdonald, chef du Parti conservateur et à nouveau Premier ministre du Canada, lança sa politique nationale qui visait à développer l'Ouest, notamment par la construction d'un chemin de fer s'étendant d'un océan à l'autre : « His [Macdonald] National Policy was aimed at ensuring the young dominion's greatness by laying the groundwork for economic prosperity through high tariffs, immigration and western settlement, and a transcontinental railway »<sup>111</sup>. Pour résumer la pensée économique de l'époque, Kenneth H. Norrie ajoute :

The Canadian west was to be the new agricultural frontier. Grain would be the export staple, requiring a host of linked commercial activities to gather it and market it in Europe. In turn, the derived demand of the agricultural population for goods and services would generate additional economic linkages<sup>112</sup>.

Bien que dans les faits, cela ne se déroula pas ainsi et que l'on ne peut attribuer l'accomplissement du développement économique de l'Ouest spécifiquement à la politique nationale de John A. Macdonald<sup>113</sup>, il demeure que ce mouvement allait constituer un point de non-retour pour les Amérindiens des Plaines. Enfin, la colonisation des Plaines canadiennes fut également religieuse. Quatre confessions partirent œuvrer dans l'Ouest canadien pour convertir les Amérindiens : Catholiques (Oblats), Anglicanes, Méthodistes et Presbytériennes. Toutes ont, à un moment ou à un autre, eu une mission dans les réserves des Niitsitapi (kainai, siksika et piikani), à l'exception des Presbytériens. Rapidement cependant, ils allaient devoir composer avec certains rituels religieux amérindiens très complexes et tenter de leur substituer des croyances chrétiennes. La Danse du Soleil est le rituel qui semble avoir le plus préoccupé les missionnaires.

#### 1.2.4 La fabrication de la Danse du Soleil

Il faut d'entrée de jeu spécifier que le terme « Danse du Soleil » n'est pas celui que les Amérindiens des Plaines utilisaient initialement pour désigner leurs cérémonies



estivales. Il s'agit d'un terme qui a été utilisé pour la première fois par un dénommé Jean-Baptiste Truteau en 1794<sup>114</sup>. Il est par la suite apparu dans des écrits en 1824<sup>115</sup>, 1832 et 1849 aux États-Unis<sup>116</sup>. Ainsi, rapidement au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, ce terme est devenu celui utilisé par les Euroaméricains et les Eurocanadiens pour désigner toute cérémonie religieuse amérindienne des Plaines qui donnait lieu à des rassemblements importants, sans trop qu'on sache de quoi il s'agissait<sup>117</sup>. Sur un ton critique face aux rapports à l'Autre durant cette période historique, Karl Schlesier va même jusqu'à dire que la Danse du Soleil est une invention anthropologique et qu'aujourd'hui il est trop tard pour rectifier le tir :

The Plains Indian Sun Dance is an anthropological invention. Unfortunately, the term and the ideology which it implies have become rooted misconceptions in anthropology which are perhaps impossible to rectify. The truth is this : there was in historic time a particular ceremony in the Northern Plains among other ceremonies which remained in competition with it. This ceremony varied greatly from tribe to tribe with regard to origin, purpose and organization; still, tribes who participated in it were loosely connected by some features shared with others. Some of the variants were recent, other were old<sup>118</sup>.

JoAllyn Archambault abonde dans le même sens en prenant soin de donner quelques exemples d'exonymes anglophones utilisés à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par les Amérindiens des Plaines, mais qui sont désormais regroupés sous le terme « Danse du Soleil » :

The name "Sun Dance" as found in the anthropological and popular literature is a misnomer [...]. There are various native names for this rite, sometimes more than one within the same group : Ute, Shoshone, Plains Cree, and Plains Ojibwa 'thirsting dance'; Sioux and Ponca 'sun-gazing dance'; Assiniboine 'lodge-making dance'; Cheyenne 'new life lodge' or 'medicine tepee ceremony'; Gros Ventre 'sacrifice lodge' or 'prayer lodge'; Arapaho 'sacrifice lodge'; Arikara 'house of whistling' [...]. Among some groups the sun had little or no place in the

ceremony and only among the Sioux and Ponca was the sun referenced in the name of the ceremony<sup>119</sup>.

Dans le cas des Niitsitapi, ce rituel s'appelait « Okan »<sup>120</sup>. Nous avons certaines raisons de penser que les Niitsitapi, entre eux, utilisent toujours ce dernier terme plutôt que « Danse du Soleil »<sup>121</sup>, comparativement à plusieurs autres groupes amérindiens qui n'utilisent plus leur terme traditionnel. Néanmoins, dans les pages qui vont suivre, par simple convention, mais également parce que notre intérêt porte d'abord sur la perception du rituel dans un contexte colonial, nous utiliserons le terme « Danse du Soleil ».

#### 1.2.5 Niitsitapi et Danse du Soleil : un beau trophée pour les explorateurs curieux!

La curiosité pour les danses amérindiennes est un phénomène aussi ancien que la colonisation du continent nord-américain. En Nouvelle-Angleterre, les danses amérindiennes préoccupaient déjà bon nombre de colons au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>122</sup>. Et tout porte à croire qu'au gré de la colonisation du continent cette curiosité ne s'est pas estompée. Concernant la Danse du Soleil, il est difficile de dire à quand remonte la première observation de ce rituel par un non-Amérindien. Nicolas Perrot, coureur de bois français, rapporte qu'il a assisté à une Danse du Soleil — sans toutefois utiliser ce terme — comprenant une cérémonie du « Making of a Brave » chez des Dakotas dans la région du Minnesota à l'époque de la Nouvelle-France. Selon l'historien Gilles Havard, ce cas est unique : « S'il n'existe aucune description de ce rituel dans les sources françaises, Perrot est le témoin à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle de scènes d'automutilation chez les Sioux-Dakotas qui en sont comme les échos ou les prémices »<sup>123</sup>. L'on sait par contre que le terme « Danse du Soleil » a été utilisé pour la première fois en 1794 comme nous l'avons vu plus haut et qu'à partir de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, l'on retrouve de plus en plus de livres parlant de la Danse du Soleil<sup>124</sup>. Toutefois, l'information que recelaient ces ouvrages demeurait plus que sommaire et était parfois même déformée. Dans un marché littéraire en expansion, les auteurs devaient trouver des moyens pour se

démarquer et l'ajout d'un peu de fiction dans leurs propos semble avoir été la tactique la plus employée pour y parvenir<sup>125</sup>. Nous y reviendrons, au dernier chapitre.

Comme nous l'avons vu précédemment, les Niitsitapi figuraient parmi les groupes amérindiens des Plaines ayant le plus marqué l'imaginaire collectif eurocanadien et euroaméricain. Parallèlement, une fois leur vie en réserves débutée, ils ne faisaient pas que continuer à susciter la crainte; une curiosité n'ayant pas d'égal dans les Plaines canadiennes se manifesta à leur égard<sup>126</sup>. La trame temporelle pour comprendre ce phénomène serait que les individus accumulant des informations ethnographiques sur les Amérindiens n'étaient pas en reste dans l'aventure, loin de là. C'était un geste considérablement courageux que de se rendre dans une réserve pour assister à des rituels amérindiens. Et comme les Niitsitapi apparaissaient comme les Amérindiens les plus difficiles à approcher, ils constituaient à l'inverse un véritable trophée pour celui qui réussissait l'exploit. L'artiste et journaliste américain Frederic Remington, de passage dans le sud de l'Alberta en 1887 lors de son premier séjour dans l'Ouest canadien, prit d'ailleurs la peine de faire part à ses lecteurs des risques qu'il a encourus pour réussir à prendre des Niitsitapi en photo : « [...] a Blackfeet upon the Bow River had shown a desire to tomahawk me because I was endeavoring to immortalize him »<sup>127</sup>. Un second journaliste américain, du nom de Charles M. Russell, ne manquait également pas de s'attribuer une certaine bravoure, quitte à inventer des scénarios, comme l'affirme Brian W. Dippie :

That was it for news, but in those few words are the seeds of a cherished Russel legend, that he supposedly spent the winter with the Blood Indians (Kainai) of Alberta. Indeed, Russell himself wrote that he "lived six months with the Blackfeet (Siksika)," a claim frequently repeated in newspaper biographies. Although Russel did not winter with the Blackfoot [...] <sup>128</sup>.

Presque immédiatement après la signature du Traité 7 et des réels débuts de la vie en réserves des Niitsitapi à partir de 1880<sup>129</sup>, des aventuriers ont commencé à se rendre dans cette région des Plaines durant la période estivale. Parmi ceux-ci on dénombrait des journalistes et photographes professionnels ainsi que de simples

voyageurs fortunés, le coût de la vie étant relativement élevé dans les Plaines à cette époque<sup>130</sup>. Parmi ce dernier groupe on retrouve le vétérinaire montréalais Ducan McNab McEachran, qui a séjourné durant quelques semaines au Montana et dans le sud de l'Alberta à l'été 1881. Intellectuel et homme actif sur la scène publique anglophone de Montréal, McEachran a partagé ses péripéties de voyage dans l'Ouest avec les lecteurs du journal *The Montreal Gazette* en publiant une série d'articles sous le titre « A Journey over the Plains from Fort Benton to Bow River and Back » à l'automne 1881 et à l'hiver 1882<sup>131</sup>. Bien qu'il ne ressentait pas nécessairement une grande sympathie pour les cultures amérindiennes, McEachran n'a pas manqué de parler de la Danse du Soleil pratiquée par les Niitsitapi, mais également de la cérémonie du « Making of a Brave » :

They are not allowed to use their hands nor do anything to assist in freeing themselves; they must neither eat, drink nor sleep, consequently the torture is fearful, and in some cases the victims faint from fatigue and pain, as it will sometimes take them two or three days to tear themselves loose. Should a young brave faint from pain or cowardice, and refuse to dance the sun dance, he is compelled to dress and do mental work like a squaw, and is held in the almost disgrace. Should one of them stand the torture inflexibly but not be able to break loose, a council can decide that he has done well, and the Medicine Man can cut him loose. This is seldom done, however. They are very vain of the scars left by the sun-dance. The writer was shown several who were deeply marked on the breast, back and arms from this cause<sup>132</sup>.

Il ajoute que le « Making of a Brave » n'est pas pratiqué par tous les groupes amérindiens des Plaines, mais qu'il constitue toujours une des composantes du rituel de la Danse du Soleil chez les Niitsitapi : « The custom is not universal; it is often practised by the northern tribes of Canada. The Blackfeet, Sarcees and Blood still practice it »<sup>133</sup>. Et bien que McEachran précise que les Niitsitapi vivent désormais en réserves et qu'ils ne sont plus ces guerriers menaçants d'autrefois, il dit tout de même quelques mots sur un sujet qui n'avait rien pour rassurer les visiteurs, le scalp : « Scalping — This brutal practice is still carried on by nearly all the tribes, and a brave is estimated by the number

of scalps he has taken and the number of horses he has stolen. A successful war-party, on their return march, usually carry the bloody trophies raised on poles and round these they dance and shoot, discharging their rifles and making all the noise possible »<sup>134</sup>.

Quelques années plus tard, en 1887, un photographe eurocanadien du nom de William Hanson Boorne a réussi un « exploit » sans précédent, soit de prendre sur le vif cette cérémonie du « Making of a Brave » chez les Niitsitapi<sup>135</sup>. Comme le raconte Boorne, ce genre d'exploit n'avait rien de banal puisque les Niitsitapi étaient mal à l'aise avec l'idée de permettre la prise en photo d'un geste sacré. D'ailleurs, le photographe mentionne, dans un article paru dans le *Canadian Photographic Journal*, qu'il a dû s'y prendre deux fois plutôt qu'une pour se voir autorisé à prendre en photo une cérémonie d'automutilation<sup>136</sup>. Ayant échoué dans la réserve des Siksika (Pieds-Noirs/*Blackfoot*) en 1886, il a obtenu cette permission chez les Kainai (Gens-du-Sang/*Blood*) l'année suivante. Mais, toujours selon ses propos, cette expérience fut périlleuse et une fois qu'il eut réussi son cliché de la cérémonie d'automutilation, à l'intérieur de la *Medecine Lodge*, il était anxieux de sortir de celle-ci, de peur qu'on s'en prenne à lui : « I was scared all right, and only too anxious to see the outside of that lodge [...] »<sup>137</sup>. Et à son tour, Boorne contribuait à alimenter la curiosité que ressentaient plusieurs personnes de l'Est pour les Niitsitapi. Lors de son second séjour dans le sud de l'Alberta, en 1890, Frederic Remington n'avait qu'une idée en tête, assister à une Danse du Soleil chez les Niitsitapi et voir un « Making of a Brave » de ses propres yeux. En fait, son objectif premier en se rendant à nouveau dans cette région était de faire comme Boorne et saisir cette cérémonie sur pellicule<sup>138</sup>. Trop peu tôt tard, la Danse du Soleil avait déjà eu lieu quand il arriva sur place. Mais Remington envoya néanmoins une représentation de cette cérémonie d'automutilation au journal pour lequel il travaillait, le *Harper's Weekly*; il se servit en fait de la photo que Boorne avait prise trois ans plus tôt à partir de laquelle il fit un dessin, comme s'il avait assisté à la cérémonie<sup>139</sup>. À la fin des années 1880, le missionnaire anglican Francis C. Cornish se plaignait d'ailleurs du fait que plusieurs colons de Calgary se rendaient dans la réserve où il oeuvrait, chez les Tsuu T'inas (Sarcis ou *Sarcee* en anglais), située tout près de la ville, pour assister à la Danse du Soleil : « I was little suspicious, that he had been induced by people in Calgary to put on a Sun Dance for certain visitors to see »<sup>140</sup>. Bien des curieux étaient même prêts à

attendre longtemps pour avoir la chance d'assister à une cérémonie du « Making of a Brave » : « [...] visitors have often waited hours, even days for the big moment! »<sup>141</sup>. En 1891, dans une lettre personnelle, le commissaire aux Affaires indiennes dans les Plaines, Hayter Reed, disait au révérend anglican John William Tims que ce qu'il déplorait le plus de la Danse du Soleil, ce n'était pas le rituel comme tel, mais le fait que de plus en plus de Blancs se rendent dans les réserves durant l'été pour tenter d'y assister<sup>142</sup>. D'ailleurs, dans le journal *The Manitoban*, G.E.D. Elliot écrit un court article sur la Danse du Soleil des Kainai (Gens-du-Sang/*Blood*) en 1893 dans lequel il décrit bien la cérémonie du « Making of a Brave » et encourage même les lecteurs à tenter de voir celle-ci de leurs propres yeux : « To any who has never seen an Indian Sun Dance it would be of great attraction and interest and those who have seen them longs to see one again »<sup>143</sup>.

Cet engouement pour la Danse du Soleil des Niitsitapi n'a jamais réellement disparu. Pour donner un exemple, la curiosité des non-Amérindiens pour ce rituel — bien qu'il ne contenait plus la cérémonie du « Making of a Brave » à ce moment — ne semblait pas être sur le point de s'estomper durant les années 1920 : « The Blackfoot Sun Dance did take place that year because Inspector Spalding, R.C.M.P., and I (George H. Gooderham) made a deal with the leader, Chief Weasel Calf, to put two Mounties in the camp to take notes and pictures *and keep out white visitors* »<sup>144</sup>. Mais l'on se souvenait toujours de cette fameuse cérémonie d'automutilation que pratiquaient les Niitsitapi. En 1922, Ruth F. Benedict écrivait justement : « In such a typical Plains tribe as the Blackfoot, torture was of course well-known »<sup>145</sup>. Aujourd'hui, il est probablement impossible pour un non-Amérindien d'assister à la Danse du Soleil des Niitsitapi. Cette clandestinité volontaire, dans un contexte où le gouvernement fédéral n'interdit plus les manifestations culturelles amérindiennes, s'explique peut-être par le fait que les Niitsitapi ne veulent tout simplement plus faire l'objet d'une curiosité qui leur a sans doute apporté plus de problèmes qu'autre chose dans le passé<sup>146</sup>.

\* \* \*

La fin du XIX<sup>e</sup> siècle correspond peut-être au plus important projet de colonisation de toute l'histoire du Canada. Organiser l'intégration d'une région comme celle des Plaines à la société canadienne constituait sans le moindre doute un défi de taille pour le gouvernement canadien, pour ne pas parler d'une tâche monumentale. Différents facteurs ont favorisé l'éclosion d'un intérêt soudain pour cette région au tournant des années 1870, ce qui, du coup, posait plusieurs problèmes « de logistique » importants. Un de ceux-ci était la présence de groupes amérindiens là même où des Eurocanadiens souhaitaient s'établir. Il devenait incontournable de s'affairer à régler ce « problème indien », d'où notamment l'idée de signer des traités numérotés. Mais après leur mise en réserves, que devait-on faire de ces Amérindiens? Dans ces circonstances, une chose semblait sûre pour le gouvernement fédéral, il fallait trouver des moyens pour favoriser une cohabitation entre premiers peuples et colons dans les Plaines. Mais que connaissait-on de ces Amérindiens? Il apparaît évident que les connaissances sur les Amérindiens des prairies demeuraient somme toute limitées à cette époque. Parallèlement, l'on sait que leurs cultures inspiraient plus ou moins de sympathie car elles relevaient de la « sauvagerie », ce qui n'a pas empêché une minorité de la population de se prendre de curiosité pour ces êtres étranges. C'est sur ce défi de faire entrer les Plaines dans la société eurocanadienne, et plus particulièrement sur la politique autochtone qui fut élaborée pour y parvenir, qu'il faut maintenant se pencher.

---

<sup>1</sup> Pour une étude récente sur la dispersion du cheval en Amérique, voir Picon, 1999.

<sup>2</sup> Ewers, 1980, p. 1-3.

<sup>3</sup> Money, 1997, p. 363.

<sup>4</sup> Smyth, 2001, p. 92.

<sup>5</sup> voir McMillan, 1995, p. 125-140.

<sup>6</sup> Fowler, 1996, p. 9.

<sup>7</sup> Un bon exemple de cette technique est représenté avec le populaire site, aujourd'hui touristique, de *Head-Smashed-In* dans le sud de l'Alberta, près du Fort Macleod. Il est cependant à noter que l'utilisation du cheval pour la chasse aux bisons n'a pas remplacé instantanément les « vieilles tactiques » et il y a plutôt eu combinaison des méthodes pendant plusieurs années, voire plusieurs décennies (McMillan, 1995, p. 141). Pour une étude de ce genre de tactiques chez les Niitsitapi, voir Kehoe, 1993.

<sup>8</sup> Fowler, 1996, p. 10; Carter, 1999, p. 85-86. Mais il ne faut pas extrapoler outre mesure sur le nombre de chevaux que possédaient les individus, comme l'a démontré John C. Ewers concernant les Niitsitapi. Il serait fort surprenant qu'un seul homme puisse avoir possédé plusieurs dizaines de chevaux (Ewers, 1943).

<sup>9</sup> Fowler, 1996, p. 10; voir aussi Carter, 1999, p. 85-86.

<sup>10</sup> Fowler, 1996, p. 9.

<sup>11</sup> McMillan, 1995, p. 145-147.

<sup>12</sup> Fowler, 1996, p. 10-11; Carter, 1999, p. 86.

<sup>13</sup> McMillan, 1995, p. 145.

<sup>14</sup> Les Lakotas sont plus souvent qu'autrement appelés « Sioux ». Or, il s'agit d'un exonyme attribué à ce groupe amérindien par des marchands français des Plaines à l'époque de la Nouvelle-France : « Sioux is a French corruption of the Algonquian *nadowesiih*, meaning snakes. Since 1970, Lakotas have consciously attempted, with some success, to replace it with their rightful appellation (Lakota, Nakota, Dakota). However, most literature continues to refer to them as "Sioux" » (Powers, 2000, p. 104, note 1).

<sup>15</sup> Ceux-ci pratiquaient autant la chasse aux bisons que l'agriculture (Peers, 1994, p. 29, 65 et 133).

<sup>16</sup> Carlson, 1998, p. 36.

<sup>17</sup> Smyth, 2001.

<sup>18</sup> Il semble toutefois que les Niitsitapi n'aient pas toujours habité ces contrées. En effet, avant le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, ils auraient occupé un territoire situé plus à l'est. Des Cris des Plaines et des Ojibwas de l'Ouest, de par leur acquisition précoce d'armes à feu dans des échanges commerciaux avec des Français, se seraient imposés par la force contre les Niitsitapi, forçant ceux-ci à se déplacer vers l'ouest pour y demeurer jusqu'à nos jours (Carter, 1999, p. 85).

<sup>19</sup> Parfois écrit « Chokitapia » (L'Heureux, 1886b).

<sup>20</sup> Dempsey, 2001, p. 622-623.

<sup>21</sup> Smyth, 2001, p. 161.

<sup>22</sup> Samek, 1987, p. 11.

<sup>23</sup> C'est d'ailleurs le cas avec le traité que les Niitsitapi vivant au nord du 49<sup>e</sup> parallèle ont signé en 1877 avec la Couronne britannique par l'entremise du gouvernement du Dominion du Canada (Dominion du Canada, 1877).

<sup>24</sup> Smyth, 2001, p. 13-14.

<sup>25</sup> Dempsey, 1990, p. 3.

<sup>26</sup> Dempsey, 2001, p. 623.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Anonyme, 1877, p. 2.

<sup>29</sup> Dempsey, 2001, p. 627.

<sup>30</sup> Pritzker, 2000, p. 304.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Dempsey, 2001, p. 622.

<sup>33</sup> Hultkrantz, 1987, p. 24-25.

<sup>34</sup> *Ibid.*; voir aussi Collins, 1991, p. 202; Young, 2001, p. 996.

<sup>35</sup> Archambault, 2001, p. 984.

<sup>36</sup> À ne pas confondre avec le terme « Medicine Lodge » utilisé en référence au Midewiwin. Dans la littérature ethnographique du XIX<sup>e</sup> siècle, « Midewiwin » et « Medicine Lodge » signifiait un seul et même rituel, qui n'avait toutefois aucun rapport avec la grande tente érigée durant la Danse du Soleil.

<sup>37</sup> Voir Hultkrantz, 1979, p. 140.

<sup>38</sup> Schlesier, 1990, p. 1.

<sup>39</sup> Le Midewiwin est un rituel fort complexe que les Anishnabe de la région des Grands Lacs et des prairies du Nord-Est pratiquaient deux fois l'an au XIX<sup>e</sup> siècle, au printemps et à l'automne. Il comportait une série de cérémonies de danses et de prières. Pour une étude anthropologique récente du Midewiwin, voir Angel, 2002.

<sup>40</sup> Havard, 2003, p. 716.

<sup>41</sup> Schlesier, 1990, p. 12.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Voir Spier 1920; 1921; Bennett 1944.

<sup>44</sup> Young, 2001, p. 996.

<sup>45</sup> Dans le cas des Niitsitapi, voir Calf Robe, Wolf et Wolf, 1979, p. 31-34.

<sup>46</sup> Irwin, 2000, p. 4.

<sup>47</sup> Smyth, 2001, p. 77.



- 
- <sup>48</sup> Friesen, 1984, p. 48.
- <sup>49</sup> « An unusual earthlodge site, Cluny near Blackfoot Crossing on the Bow River (Alberta), contained a few horse bones; they likely date to the 1730s » (Brown, 2001, p. 303).
- <sup>50</sup> *Ibid.*
- <sup>51</sup> Smyth, 2001, p. 59.
- <sup>52</sup> Brown, 2001, p. 302.
- <sup>53</sup> *Ibid.*
- <sup>54</sup> Smyth, 2001, p. 130.
- <sup>55</sup> *Ibid.*
- <sup>56</sup> *Ibid.*, p. 86.
- <sup>57</sup> Smyth, 2001, p. 160-161.
- <sup>58</sup> *Ibid.*, p. 57; voir aussi Fowler, 1996, p. 20-21; Wood, 2003, p. 96.
- <sup>59</sup> Carter, 1999, p. 48.
- <sup>60</sup> Fowler, 1996, p. 15.
- <sup>61</sup> C'est d'ailleurs à la suite à d'échanges commerciaux à ce poste que l'épidémie de petite vérole du début des années 1780 s'est propagée chez les Niitsitapi (Green, 2004, p. 34-35).
- <sup>62</sup> *Ibid.*; Fowler, 1996, p. 15; Binnema, 1996, p. 4; Carter, 1999, p. 87; Smyth 2001, p. 55.
- <sup>63</sup> Binnema, 1996, p. 9; Fowler, 1996, p. 15.
- <sup>64</sup> Mayfield, 1979, p. 8; Wood, 2003, p. 96.
- <sup>65</sup> McMillan, 1995, p. 150.
- <sup>66</sup> Binnema, 1996, p. 12.
- <sup>67</sup> Carter, 1999, p. 87.
- <sup>68</sup> Mayfield, 1979, p. 11; Smyth, 1989.
- <sup>69</sup> Mayfield, p. 115.
- <sup>70</sup> Fowler, 1996, p. 20.
- <sup>71</sup> Church, 1997, p. 79.
- <sup>72</sup> Jennings, 1979, p. 6. Toutefois, Jennings mentionne aussi : « [...] the Hudson's Bay Company's complete authority over Rupert's Land from 1821 to 1870 which explains the lack of crime and harmonious Indian relations in that period » (*Ibid.*). Nous ne souscrivons pas à ces derniers propos compte tenu du fait que, comme nous venons de le voir, certains indices nous permettent de croire que le nord-ouest des Plaines demeura un endroit relativement violent durant toute la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle.
- <sup>73</sup> Mayfield, 1979, p. 11.
- <sup>74</sup> Friesen, 1984, p. 42-43.
- <sup>75</sup> Smyth, 2001, p. 3; voir aussi Smyth, 1989.
- <sup>76</sup> *Ibid.*
- <sup>77</sup> Carter, 1999, p. 38.
- <sup>78</sup> ANC, 1872.
- <sup>79</sup> Anonyme, 1877, p. 1.
- <sup>80</sup> GA, 1957, p. 2.
- <sup>81</sup> Hale, 1885, p. 2.
- <sup>82</sup> Hale a peut-être volontairement exagéré la menace que représentaient les Niitsitapi ou alors il voulait en fait parler de la frontière du 49<sup>e</sup> parallèle. Si tel est le cas, il s'est fourvoyé dans ses connaissances du terrain, ne s'y étant probablement jamais rendu en personne. On parle souvent « d'anthropologie de salon » en référence à la plupart des travaux ethnographiques réalisés à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle pour mettre en garde sur la qualité des données amassées. Dans le cas de Hale, qui habitait en Ontario, nous savons que durant les années 1890 ses informations de terrain lui provenaient du révérend Edward Francis Wilson (Nock, 1988, p. 107-108).
- <sup>83</sup> Murphy, 1993.
- <sup>84</sup> Carter, 1999, p. 92.
- <sup>85</sup> Friesen, 1984, p. 131.
- <sup>86</sup> Dempsey, 2002, p. 18.
- <sup>87</sup> Carter, 1999, p. 93. Marc Potvin, dans son mémoire de maîtrise, replace bien cet événement dans le contexte de l'époque, où le racisme de certains Euroaméricains vivant au Montana, dont les

militaires et certains groupes de citoyens « justiciés », les poussait à mener ce genre d'attaque contre des communautés amérindiennes : « Outre les militaires, les civils commettaient parfois des massacres tout aussi horribles [que celui de 1870]. Des groupes de "vigilantes" se spécialisaient même dans ce genre d'actions terroristes. À ce chapitre, le massacre de la montagne Cyprès est très éloquent. Au printemps 1872, une dizaine de chasseurs de loups exterminèrent un camp d'Assiniboïnes situé dans les Territoires-du-Nord-Ouest canadien. À leur retour à Fort-Benton, on les accueillit en véritables héros, tandis que les autorités canadiennes réclamaient leur extradition à grands cris » (Potvin, 1989, p. 100).

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> « The Algonquian family surrounded the Iroquois on every side, and extended westward toward the Rocky Mountains, where one of their famous offshoots, the Blackfeet, gained a notoriety which has rendered them the heroes of many a boyish tale » (Spence, 1914, p. 24).

<sup>90</sup> Voir Friesen, 1984, p. 41; Dempsey, 1997, p. 15; Carter, 1999, p. 88; Brown, 2001, p. 309.

<sup>91</sup> Church, 1997.

<sup>92</sup> *Ibid.*

<sup>93</sup> Voir Francis, 1987.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>95</sup> Comme pour les Niitsitapi, nous préférons utiliser l'ethnonyme des gens concernés, qu'ils ont choisi eux-mêmes. Au XIX<sup>e</sup> siècle, ces Amérindiens étaient surtout appelés « Ojibwas » ou « Saulteux » (*Saulteux*) (Voir Schenck, 1994).

<sup>96</sup> Den Otter, 1986, p. 171.

<sup>97</sup> D'un point de vue plus général, voir Owsam, 1980.

<sup>98</sup> Voir Jackel, 1977; Carter, 1999.

<sup>99</sup> Voir Beaudoin, 1999.

<sup>100</sup> L'on retrouve principalement cette médiatisation sous forme d'encadrés publicitaires dans les journaux.

<sup>101</sup> Savard et Proulx, 1982, p. 98.

<sup>102</sup> En fait, cet intérêt pour les Plaines canadiennes chez nos voisins du sud remonte à plus longtemps. Dès le début des années 1850, différents mouvements annexionnistes se sont manifestés dans le nord des États-Unis (Voir Sharp, 1952).

<sup>103</sup> ANC, 1884.

<sup>104</sup> GA, 1893.

<sup>105</sup> Voir Teasdale, 2003.

<sup>106</sup> Delâge, 2002, p. 1346. Mise en italique par son auteur.

<sup>107</sup> Dominion du Canada, 1987, p. 28-29.

<sup>108</sup> La Saskatchewan et l'Alberta n'ont quant à elles été créées qu'en 1905. Jusqu'à cette date, le gouvernement fédéral détenait tous les pouvoirs sur cette région (Territoire du Nord-Ouest), qui était sous-divisée en deux districts : Saskatchewan et Alberta.

<sup>109</sup> Encore faut-il comprendre que le terme « territoire » et ce qu'il sous-entend dans la culture occidentale, c'est-à-dire le concept de propriété, n'avait pas d'équivalent dans les langues amérindiennes, du moins dans la région des Plaines. De plus, comme l'illustrent plusieurs ouvrages récents, cette version des traités n'est pas nécessairement approuvée par les Amérindiens. Dans le cas des Niitsitapi, le meilleur exemple est probablement le livre *The True Spirit and Original Intent of Treaty 7* (Elders et al., 1996). Voir également Ladner, 1997. Enfin, il semble que la signification de ces traités était, également du côté du gouvernement fédéral, aussi ambiguë à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, si l'on se réfère à ces échanges entre politiciens à la Chambre des Communes : « M. Mills : Quelle est la nature du titre que le gouvernement prétend avoir acquis des sauvages, dans les limites de la province d'Ontario, au nord et à l'ouest du lac Supérieur, au delà (sic) de la hauteur des terres? Sir John A. Macdonald : Le gouvernement réclame tous les droits que possédaient les sauvages. M. Mills : Eh bien, quels sont-ils? Sir John A. Macdonald : C'est aux tribunaux de le dire. M. Mills : Les tribunaux ne peuvent pas le dire si le gouvernement ne le dit pas d'abord » (Dominion du Canada, 1885a, p. 663).

<sup>110</sup> Voir Dominion du Canada, 1877.

<sup>111</sup> Strange et Loo, 1997, p. 17.

<sup>112</sup> Norrie, 1992, p. 243.

<sup>113</sup> En effet, le réel développement économique souhaité par le Premier ministre à la fin des années 1870 ne s'est produit qu'après 1900, sous la gouverne du parti politique adverse, le parti libéral. Comme le mentionne Kenneth H. Norrie, longtemps les historiens ont considéré que la politique nationale de John A. Macdonald avait eu des répercussions majeures, à court terme, sur l'économie dans l'Ouest, mais plus largement sur tout le processus de colonisation dans cette région du pays (*Ibid.*, p. 245).

<sup>114</sup> Archambault, 2001, p. 983. Pour plus d'information sur Truteau et son expédition de 1794 à partir de St. Louis vers le Nord-Ouest, voir Wood, 2003, p. 31-34.

<sup>115</sup> De façon indirecte : « [...] he made a vow to the Sun [...] » (Keating, 1824, p. 430).

<sup>116</sup> Archambault, 2001, p. 983.

<sup>117</sup> Schlesier, 1990, p. 13. On retrouve un peu le même phénomène avec le Potlatch sur la côte Nord-Ouest, alors que ce dernier terme est utilisé par le gouvernement canadien dans sa politique d'interdiction de certaines cérémonies amérindiennes, sans savoir ce qu'est le potlatch : « Il est significatif à ce propos qu'en Colombie-Britannique notamment, c'est par son interdiction légale que l'autorité étatique — soutenue en ceci par les Églises — tente de venir à bout de ce potlatch alors considéré comme un obstacle au progrès et à la "civilisation", mais sans que soit clairement précisé ce dont il s'agit réellement... » (Schulte-Tenckhoff, 1986, p. 13-14).

<sup>118</sup> Schlesier, 1990, p. 13. D'ailleurs, concernant le rituel du potlatch sur la Côte Nord-Ouest, Isabelle Schulte-Tenckhoff en arrivait également à une conclusion similaire : « [...] il est impossible de formuler une théorie générale du potlatch parce que le potlatch n'est justement pas un fait têtue de la réalité, contrairement à ce que beaucoup pensent. Au risque de me faire reprocher un certain nihilisme anthropologique, je dirais même que le potlatch n'existe pas [...] » (Schulte-Tenckhoff, 1986, p. 16). Un coup d'oeil rapide sur la littérature ethnographique de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle illustre bien l'enracinement profond, mais surtout précoce, du terme « Danse du Soleil » dans les milieux scientifiques. Voir, par exemple, Laidlaw, 1886; Maclean, 1889a; Elliot, 1893.

<sup>119</sup> Archambault, 2001, p. 983.

<sup>120</sup> Parfois écrit « Ocan » (Voir L'Heureux, 1886b).

<sup>121</sup> Une brève visite de la communauté kainai en août 2003 nous a permis de constater que la langue niitsitapi est toujours bien vivante et parlée. Nous avons d'ailleurs assisté à quelques échanges en niitsitapi — sans comprendre la teneur des propos — par des Kainai membres de la *Secret Society*, qui est responsable de l'organisation de la Danse du Soleil.

<sup>122</sup> Nash 2001.

<sup>123</sup> Havard, 2003, p. 164.

<sup>124</sup> Voici quelques ouvrages s'étant intéressés à la Danse du Soleil au XIX<sup>e</sup> siècle. À noter, tous ces ouvrages, même ceux publiés en Europe ou aux États-Unis, ont été distribués au Canada. Voir Keating, 1824; Eastman, 1849; Bryce, 1887; Hale et Wilson, 1887; Wilson, 1888; McLean, 1889a, 1889b, 1892, 1893, 1896a, 1896b; Briggs, 1896; Boas, 1888; Boas, 1889; Ralph, 1892; Osgood, 1892; Anonyme, 1893; Aberdeen, 1893; Johnstone, 1894; Henry, 1897; Hamilton, 1899.

<sup>125</sup> Carter, 1999, p. 45-46.

<sup>126</sup> H.A. Dempsey, 1990, p. 2.

<sup>127</sup> Cité dans Hassrick, 2004, p. 29.

<sup>128</sup> Dippie, 2004, p. 6. Sur l'engouement de Russell pour les Niitsitapi et son court séjour dans le sud de l'Alberta en 1888-1889, voir Dempsey, 1989.

<sup>129</sup> Bien qu'ils aient signé un traité en 1877 avec le gouvernement canadien, qui leur a attribué des réserves dans le sud de l'actuelle province de l'Alberta, les Niitsitapi ont continué à vivre de la chasse aux bisons, donc selon un mode de vie nomade, et ne se sont pas installés automatiquement dans leurs réserves. Entre 1877 et 1880, ils passèrent la plus grande partie de leur temps au sud du 49<sup>e</sup> parallèle (Dominion du Canada, 1882, p. 39 et 54).

<sup>130</sup> Barron, 1986, p. 141.

<sup>131</sup> Voir McEachran 1881a, 1881b, 1881c, 1881d, 1881e, 1882a et 1882b. Ces articles sont également réunis dans un même fonds d'archives. Voir GA, 1881.

<sup>132</sup> McEachran, 1881d.

<sup>133</sup> *Ibid.*

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> En fait, nous avons trouvé une photo d'une cérémonie du « Making of a Brave » qui, selon son inscription, aurait été prise en 1877. Cependant, l'auteur de cette photo et le lieu, c'est-à-dire le groupe amérindien, demeurent inconnus (Voir ANC, 1877).

<sup>136</sup> Boorne, 1893. Voir aussi MMA, 1887.

<sup>137</sup> *Ibid.* La mise en italique est par son auteur.

<sup>138</sup> Hassrick, 2004, p. 38.

<sup>139</sup> *Ibid.* Ce dessin est reproduction dans l'ouvrage *Red Man's Religion* de Ruth M. Underhill (1965, p. 132r).

<sup>140</sup> GA, 1965, p. 17.

<sup>141</sup> GA, 1976a, p. 2.

<sup>142</sup> GA, 1891, p. 2.

<sup>143</sup> Elliot, 1893, p. 192. Il faut spécifier ici que l'auteur, dans ses propos, ne distingue pas l'ensemble du rituel de la Danse du Soleil de la cérémonie du « Making of a Brave » comme telle. À cette époque, pour la plupart des observateurs, cette cérémonie précise constituait « la » Danse du Soleil.

<sup>144</sup> GA, 1976c, p. 3. Nous avons mis en italique. Quelques années auparavant, en 1912, Calvin McQuesten parlait toujours du légendaire et jadis pratiqué « Making of a Brave » des Niitsitapi dans la revue *Rod and Gun in Canada* (McQuesten, 1912, p. 1173). En 1915 « Colonel Sam Stell in his book "Forty Years in Canada" gives a vivid description of the Making of a brave at a Sun Dance which he witnessed. Colonel Steel was a senior officer of the N.W.M.P. » (GA, 1976a, p. 1).

<sup>145</sup> Benedict, 1922, p. 3. Voir également McQuesten, 1912.

<sup>146</sup> Sur la pratique contemporaine de la Danse du Soleil chez les Niitsitapi, voir Deutschlander et Miller, 2003.

## CHAPITRE 2

### La politique autochtone

Le colonialisme de l'État canadien à l'endroit des Premières nations est un sujet qui a maintes et maintes fois été discuté de par le passé. Il faudrait alors s'attendre à devoir composer avec une très vaste littérature, mais voilà qu'il n'en est rien. La chose qui nous a le plus marqué lorsque nous avons débuté le dépouillement des études portant spécifiquement sur la politique autochtone du Canada, au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est leur nombre relativement limité. En fait, il existe certes plusieurs dizaines d'études sur la politique autochtone au XIX<sup>e</sup> siècle, mais la majorité de celles-ci abordent la question sous un angle intimement lié aux revendications actuelles, c'est-à-dire sous l'angle territorial. Or, ces études, plus souvent qu'autrement, ne font qu'effleurer une question qui nous apparaît pourtant fondamentale. Dans un contexte où au tournant des années 1830 le rôle des Premières nations comme alliés militaires appartenait au passé, pourquoi a-t-il fallu que l'État fasse des Amérindiens ses pupilles et encourage leur assimilation? Déposséder les Amérindiens de leurs terres et voir à ce qu'ils deviennent de bons Blancs sont deux choses qui ne sont pas obligatoirement inter-reliées. L'historien Michel Lavoie note « [qu'] Entre 1828 et 1858 les Britanniques ont mis sur pied six commissions d'enquête qui ont [...] défini le programme de civilisation des Indiens [...] »<sup>1</sup>. Il ajoute « [qu'] Entre 1873 et 1936, alors que les Affaires indiennes relevaient du ministère de l'Intérieur, au-delà de trente enquêtes ont été recensées. La plupart s'intéressaient à la gestion des terres »<sup>2</sup>. Ces informations ne peuvent que piquer notre curiosité. D'une part, on dénote un certain souci de « civiliser » les Amérindiens, souci qui est officiellement explicité avec les thèmes abordés par les six commissions d'enquête tenues durant la période pré-confédérale. D'autre part, si l'on se fie aux enquêtes subséquentes, réalisées

durant la période post-confédérale, il semble que les préoccupations de l'État aient quelque peu changé.

Vouloir comprendre la politique autochtone du XIX<sup>e</sup> siècle représente un exercice ardu. Pour tenter de simplifier les choses, nous avons choisi de diviser l'analyse de cette politique en deux parties. D'abord, nous étudierons une interprétation de cette politique largement répandue chez les anthropologues et les historiens canadiens anglais s'étant intéressés à la problématique, celle à caractère idéologique. Par la suite, nous porterons notre attention sur une autre interprétation, définitivement moins répandue que la précédente, mais tout de même des plus pertinentes, celle à caractère pragmatique. Alors que la première tend à expliquer les agissements de l'État (britannique puis canadien) à l'endroit des Amérindiens par des convictions idéologiques, la seconde perçoit davantage la politique autochtone de cette époque comme un désir de régler un problème, celui que constituaient les Premiers peuples, particulièrement ceux en zones de colonisation. Une fois l'analyse de ces deux interprétations terminée, nous pousserons la réflexion plus loin en nous attardant sur le cas précis de l'interdiction de la Danse du Soleil dans les Plaines. Nous verrons les différentes mesures que le gouvernement canadien a mis en place dans le but de prohiber ce rituel et les débats historiographiques qui en découlent, notamment en ce qui concerne la réelle efficacité de ces mesures. Enfin, dans un dernier temps, nous concentrerons notre analyse sur l'exemple particulier de l'interdiction de la Danse du Soleil chez les Niitsitapi.

## **2.1 Deux interprétations de la politique autochtone**

### **2.1.1 Civiliser les « sauvages » : des motifs idéologiques**

En 1970, l'historien des idées, le Canadien anglais Carl Berger, publiait un livre qui allait marquer pour longtemps la discipline historique dans son ensemble : *The Sense of Power. Studies in the Ideas of Canadian Imperialism, 1867-1914*. Dans cet ouvrage, Berger soutient que la colonisation de l'Ouest canadien reposait essentiellement sur un dessein messianique. Ce projet devait en quelque sorte faire contrepoids aux visées expansionnistes mais surtout idéologiques de la destinée manifeste (*Manifest Destiny*)

des États-Unis à la même époque, qui était de conquérir les prairies. Contrairement à leurs voisins du Sud, les Eurocanadiens anglophones auraient été investis d'une mission qui était non seulement de coloniser les Plaines pacifiquement et non par la force comme aux États-Unis, mais également de participer activement et concrètement au processus de civilisation des Amérindiens. Il fallait se distancer des agissements dits brutaux du gouvernement américain à l'endroit des premiers peuples, voire démontrer que le monde victorien — en l'occurrence les Eurocanadiens anglophones — étaient moralement supérieurs à leurs cousins américains. Ainsi Berger affirmait : « The main justification for imperial power was work directed toward the Christianization and civilization of these races »<sup>3</sup>. Malgré le fait que Berger ne soit pas le premier historien eurocanadien à avoir interprété la politique autochtone de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle par des convictions idéologiques, le lien qu'il a fait avec la colonisation des Plaines allait sans contredit alimenter grandement cette interprétation.

L'année précédant la sortie du livre de Berger, en 1969, un autre historien canadien anglais, R.J. Surtees, publia un article dans lequel il fait reposer l'ensemble de son analyse des débuts de la politique autochtone au Canada sur certaines convictions idéologiques qu'auraient embrassé les politiciens de l'époque. Dans ce texte, Surtees mentionne : « The paternal reserve policy which developed in the years 1828 to 1830 viewed the Indian as a lost savage to be saved and civilized »<sup>4</sup>. Deux indices attesteraient selon lui de l'adoption d'une telle vision des relations avec les Amérindiens, soit 1) l'idée de confiner les premiers peuples à l'intérieur de réserves pour qu'il soit ainsi plus facile de les civiliser, et 2) le transfert des affaires indiennes du secteur militaire au secteur des services publics<sup>5</sup>. Ce dernier point a certes retenu l'attention de Surtees car aux États-Unis, c'est un peu l'inverse qui s'est produit. Alors que la Couronne britannique adoptait une attitude plus pacifiste à l'égard des Amérindiens, le gouvernement américain se préparait à ouvrir les Plaines à la colonisation et cela, militairement. Nul doute que la politique autochtone des années 1830 et 1840 au Canada prenait une orientation différente de celle des États-Unis. Pour nombre d'historiens canadiens anglais, l'État canadien développait une attitude humanitaire<sup>6</sup>. Est-ce que ce changement à lui seul est suffisant pour alimenter une interprétation idéologique de la politique autochtone du XIX<sup>e</sup> siècle? En fait, dans son analyse Surtees ne s'est pas

contenté de justifier son interprétation par ce seul changement. L'autre point est celui mentionné ci-haut, à savoir le confinement des Amérindiens dans des réserves : « Indian reserves policy in Upper Canada began, therefore, in 1830. At that time the official policy of the British Government changed from an utilitarian plan of using Indians as allies to a paternal programme of gradually incorporating the Indians into white society »<sup>7</sup>. Ainsi, il devenait clair que l'État souhaitait jouer un rôle de premier plan dans la civilisation des Amérindiens.

Quelques années plus tard, en 1979, James S. Frideres reprenait cette interprétation en se questionnant toutefois sur un point important. Si la Couronne britannique désirait civiliser et assimiler les Amérindiens, pourquoi ne pas permettre simplement à ceux-ci de se mêler au reste de la société? En d'autres mots, la mise en réserves était-elle vraiment la meilleure façon de mener à bien un tel projet? Mais au lieu de remettre en question cette interprétation, Frideres y apporta sa propre explication : « The contradictory actions and attitudes of the federal Government during this period reflected a transitional Native policy. This policy tried to protect the Natives and at the same time to provoke them to become more independant and less Native »<sup>8</sup>. Frideres notait également certains gestes concrets posés dans le but de civiliser les Amérindiens : « In 1857, an *Act for the Gradual Civilization of the Indian Tribes* in the Canada was passed. This *Act* explicitly stated the Government's ideological position on the Indian role in Canadian society. The Government felt that Indians must be assimilated in order to survive »<sup>9</sup>.

L'historien Gerald Friesen, pour sa part, ajoutait que les Amérindiens devaient, dans l'esprit des autorités politiques, gagner leur reconnaissance comme futurs individus civilisés. Mais en attendant que ce moment ne devienne réalité, l'idée était de les isoler du reste de la population jusqu'à ce qu'ils soient prêts à vivre parmi celle-ci, malgré le fait que l'on sait aujourd'hui que l'efficacité de cette mesure fut relativement limitée :

The purpose of reserves was to permit the Indians to learn European Canadian ways at their own pace; that is, the reserve isolated them from whites in order to integrate them more effectively at some later date. Reserves, by uniting the



Indians in close knit political and social arrangements, actually worked against this end<sup>10</sup>.

Toujours selon Friesen, l'adoption de la Loi sur les Indiens en 1876 par le jeune Dominion du Canada cadre parfaitement avec la mentalité de l'époque, un héritage direct des valeurs britanniques : « The Indian Act, in brief, is an example of the Victorian mind at work in a 'missionary' field »<sup>11</sup>. Cette loi ne peut qu'apparaître comme le geste ultime attestant du souhait du gouvernement canadien de mettre fin à la « sauvagerie » au Canada en s'engageant à suivre un projet de civilisation uniforme pour tous les groupes amérindiens du pays et cela, pour les décennies à venir.

Ce type d'interprétation fut d'ailleurs très populaire chez nombre de chercheurs qui se sont intéressés à des facettes plus particulières de la politique autochtone du XIX<sup>e</sup> siècle. Un bon exemple est l'historien américain John L. Tobias, qui s'est penché sur l'interdiction de rituels amérindiens dans les Plaines canadiennes. Selon Tobias, on ne saurait trouver des explications ailleurs que dans le contexte idéologique de l'époque, grandement façonné par les valeurs victoriennes de propriété privée, de famille monogamique, de production économique et de religion monothéiste. Et comme les Amérindiens de l'Ouest semblaient offrir une certaine résistance au changement, il était du devoir de l'État d'y regarder de plus près et d'agir en conséquence à leur endroit :

Because the Plains Indians and the Indians of British Columbia attempted to preserve their traditional religious and cultural values, despite pressure from missionaries and the government to repudiate them for being contrary to Christian and European values, the government decided to prohibit many of the traditional practices. The "Sun Dance," "Potlatches," and all "Give Away" ceremonials were banned because they promoted pagan beliefs and were anathema to the development of a concept of private property<sup>12</sup>.

Écrits en 1976<sup>13</sup>, ses propos vont plus loin dans cette voie lorsqu'il soutient que l'application du système des réserves, dans le contexte de la signature des traités numérotés durant les années 1870 et 1880, peut être comparée à la création de véritables

laboratoires d'assimilation culturelle : « [...] the reserve system as a laboratory for cultural change on the Plains Indians by means of these treaties »<sup>14</sup>. Autrement dit, selon Tobias, le gouvernement canadien se serait adonné à une série d'expériences culturelles en plaçant les Amérindiens des Plaines en réserves à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ce qui sous-entend également une surveillance étroite de leur progression vers la civilisation.

Plus récemment, en 1994, l'anthropologue manitobaine Katherine Pettipas reprenait également l'interprétation de la politique autochtone de l'époque comme ayant été une mesure globale inextricablement liée aux valeurs de l'époque :

It was believed that non-western societies could be transformed through programs of direct change and by exposure to the British system of values. Thus, the imposition of British political rights and justice was based on the ethnocentric assumption that victorian values and lifestyle had "universal application" and, indeed, would be desired by Native colonials once they became aware of the benefits of "civilization"<sup>15</sup>.

Les politiciens eurocanadiens du XIX<sup>e</sup> siècle auraient partagé l'idée, selon Pettipas, qu'il fallait agir de manière implacable avec les Amérindiens si l'on voulait qu'ils deviennent civilisés : « Federal administrators felt that while this transformation was taking place, Indian societies, whose social, economic, and political structures and behavior differed radically from their own, should be controlled at the very least »<sup>16</sup>. Nous sommes donc quelque vingt ans après que l'interprétation idéologique ait pris racine dans l'esprit de plusieurs chercheurs, et les fondements de celle-ci semblent toujours valables. Enfin, Frederick E. Hoxie, chargé d'aborder la question du système des réserves et du colonialisme dans les prairies nord-américaines pour le projet d'ouvrage de référence *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, a su synthétiser cette interprétation de la politique autochtone de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Ainsi il mentionne : « The assault on Indian lands and resources was therefore combined with an unprecedented array of efforts to "civilize" the Indian nations »<sup>17</sup>. Il ajoute que les différentes confessions religieuses présentes au Canada et le gouvernement fédéral ont ni plus ni moins scellé un pacte pour civiliser les Amérindiens : « Christian missions had

long been a fixture in most North American Indian communities, but during the 1880s, the churches forged an alliance with both Canadian and U.S. governments' "civilization" efforts »<sup>18</sup>.

Néanmoins, si la plupart des chercheurs intéressés par le sujet se sont rangés du côté idéologique pour comprendre le comportement de l'État canadien envers les Premières nations, une autre piste a pourtant été étudiée par une infime minorité de chercheurs.

### 2.1.2 L'Amérindien comme problème : des solutions pragmatiques

Certains chercheurs présentés plus haut ont aussi analysé la politique autochtone du XIX<sup>e</sup> siècle sous un autre angle, que l'on pourrait qualifier de « pragmatique ». Toutefois, ceux-ci sont rapidement revenus vers l'interprétation idéologique, comme s'il était impossible que la machine politique du gouvernement fédéral ait pu reposer sur des considérations autres concernant les premiers peuples. Cet angle pragmatique renvoie au fait que l'Amérindien représentait d'abord et avant tout un problème, une forme d'obstacle à la colonisation. Il fait également allusion à l'idée que la priorité du moment n'était pas tant de « sauver les sauvages de leur sauvagerie », que de réaliser un projet de société beaucoup plus grand, soit de créer un nouveau pays qui allait s'étendre d'un océan à l'autre et cela, pacifiquement dans la mesure du possible. Mais pourquoi fallait-il mener à bien ce projet de façon pacifique? Une approche pragmatique prend toute sa pertinence avec ce genre de question.

R.J. Surtees et John L. Tobias représentent deux exemples intéressants de chercheurs ayant exploré de façon très sommaire d'autres avenues possibles pour comprendre la politique autochtone, mais qui se sont rapidement confortés dans leur première idée. Surtees, qui mentionne : « It is true that the British Government had committed itself to this programme of civilization, but this commitment went only as far as the £20,000 annual grant voted by the Lords of the Treasury for this purpose »<sup>19</sup> n'explore guère plus l'aspect financier — que l'on peut considérer comme relevant du « terre à terre » — d'un programme de civilisation de cette envergure. De son côté,

Tobias touche à un point des plus intrigants, mais une fois encore l'analyse n'a jamais été poussée plus loin :

The program of directed and aggressive civilization that was a characteristic of Indian policy and legislation in the period after 1870 had spent its force by the turn of the century. By 1900 the reserve system was being questioned as a means of achieving assimilation. In fact, many had come to regard the reserve as preventing assimilation, and to believe that the existence of reserves was a check on the economic development and growth of areas where they were located<sup>20</sup>.

Le fait que Tobias soutienne que les réserves commencèrent à être perçues comme des entraves au développement économique des Plaines au tournant du XX<sup>e</sup> siècle ne devrait-il pas nous inciter à reconsidérer les réelles priorités des politiciens de l'époque? Si nous isolons ce passage un instant, le caractère « humanitaire » ou « humaniste » d'une interprétation basée sur des considérations idéologiques, telle l'approche messianique défendue par Berger visant justement à distinguer les Eurocanadiens anglophones de leurs homologues américains en « prenant pacifiquement en charge les Amérindiens » comme nous l'avons vu, s'évapore quelque peu, sinon considérablement. Pourtant, en 1978, John Sheridan Milloy persistait et affirmait que les considérations idéologiques dictaient les agissements du gouvernement impérial au sujet des Amérindiens et que la mise en réserves n'aurait été qu'un simple compromis d'ordre pragmatique à accepter dans le processus de civilisation<sup>21</sup>. Mais si tel était le cas, pourquoi ce type d'approche n'a-t-il jamais été révisé? Faut-il tenir le contexte de plus en plus politiquement correct et délicat de la production de l'histoire amérindienne pour responsable?

En fait, un chercheur a déjà tenté de voir où pouvait mener une analyse de la politique autochtone du XIX<sup>e</sup> siècle en préconisant une approche pragmatique. David T. McNab s'est prêté à l'exercice au début des années 1980. Ses recherches l'amenèrent à prétendre que « By the mid-nineteenth century, if not before, the Colonial Office's primary interest in Indian affairs in the Canadas was economic rather than humanitarian »<sup>22</sup>. La réflexion de McNab ne fait aucune allusion aux réserves comme

des « laboratoires d'assimilation culturelle » tel que soutenu par Tobias. Il attribue plutôt la création du système des réserves à des considérations économiques : « [...] putting Indians on reserves and encouraging them to amalgamate with the white population would lower the cost of Indian administration »<sup>23</sup>. McNab remonte également aux racines de cette fameuse politique autochtone élaborée durant la période pré-confédérale en analysant la pensée d'un de ses pères, l'avocat britannique diplômé d'Oxford et intellectuel, Herman Merivale. Ce dernier aurait initialement réfléchi à différentes manières de « régler le problème indien », dont : 1) l'extermination des Amérindiens, 2) la contrainte des Amérindiens à l'esclavage, 3) l'isolement des Amérindiens dans des endroits déterminés, et 4) l'amalgame des Amérindiens au reste de la population<sup>24</sup>. Mais devant l'anticipation de coûts élevés qu'entraînerait l'application d'une des deux premières options, la Couronne britannique se tourna vers les deux autres<sup>25</sup>. Noel Dyck dira quelques années plus tard, en 1986, que le gouvernement canadien n'a pas mené une guerre contre les Amérindiens des Plaines à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à cause des coûts faramineux qu'auraient entraîné une telle entreprise<sup>26</sup>. Pour revenir à McNab, celui-ci mentionne que des considérations propres au moment ont également influencé les prises de décisions en matière de gestion du problème indien :

As they faced the problem of the future of the native peoples, imperial administrators in the 1840's and 1850's espoused pragmatic rather than doctrinaire goals. They aimed at all costs to prevent conflicts between the indigenous inhabitants and white settlers concerning specific issues related to land and labour<sup>27</sup>.

Ce dernier point nous apparaît des plus pertinents car les tenants de la précédente approche historiographique que nous avons présentée accordent peu ou pas d'importance à certaines préoccupations de l'époque qui relevaient du concret et de l'immédiat pour surtout percevoir la politique autochtone pré et post-confédérale comme un projet bien planifié et élaboré pour le long terme. Partant du principe que des considérations ponctuelles mériteraient d'être davantage prises en compte dans un effort de compréhension de la politique autochtone des années 1830 à 1867, pourquoi en

serait-il autrement pour les premières décennies d'existence du Dominion du Canada? Nous tenterons de répondre à cette question dans le prochain chapitre, mais pour le moment, notons simplement un fait. McNab, qui a publié le résultat de ses recherches en 1981, n'a jamais attisé de débats sur les fondements — qu'ils soient réellement idéologiques ou non — de la politique autochtone canadienne<sup>28</sup>. À prime abord, nous serions tentés de croire que dans un contexte comme celui du début des années 1980, durant lesquelles le militantisme amérindien commençait tout juste à porter fruit et que l'Occident prenait conscience des mesures colonialistes que l'État canadien avait prises dans le passé pour faire disparaître culturellement les Amérindiens, le moment n'était pas très opportun pour jeter un regard révisionniste sur la politique autochtone. La législation du gouvernement fédéral à l'égard des premiers peuples ne pouvait peut-être tout simplement pas s'expliquer par des considérations relevant du pragmatisme. L'anthropologue Toby Morantz a néanmoins souligné le potentiel de l'approche de McNab, qui, en étudiant la pensée d'un intellectuel comme Merivale, ouvre la porte à une révision de notre perception des décideurs politiques des débuts de la politique autochtone britannique<sup>29</sup>.

En vérité, les historiens John Oja et Michel Lavoie sont peut-être les seuls qui aient développé une réflexion se rapprochant de celle proposée par McNab. Malgré le fait que le texte de Oja ait été composé en 1994 et celui de Lavoie publié en 2004, aucun des deux n'a recouru de quelque manière que ce soit aux idées de McNab, même s'ils empruntent un chemin similaire. Lavoie précise que les autorités coloniales britanniques n'ont jamais voulu hériter de la dette que représentait la gestion de la présence amérindienne au Canada et que si elles désiraient tant civiliser les « sauvages », c'était d'abord et avant tout pour des motifs relevant du domaine financier. Les Affaires indiennes auraient alors surtout été menées d'une manière parcimonieuse. Ainsi mentionne-t-il : « L'éducation des Aborigènes, estime le comité [spécial mandaté par le gouvernement britannique], est une dette contractée par le gouvernement, lequel doit encourager les colonies à trouver des moyens financiers de pourvoir à "l'entraînement des adultes, l'éducation des enfants et la protection de tous" »<sup>30</sup>. En lisant Lavoie, l'on comprend aisément que la Couronne britannique, qui avait opté pour la mise en place d'un processus de civilisation jugé, aussi étrange que cela puisse paraître, moins coûteux

qu'une alternative comme l'extermination, surveillait davantage son budget que la « progression culturelle » des Amérindiens. D'ailleurs, suite au dépôt du rapport de la Commission Pennefather en 1858, Londres se libéra d'un fardeau important, la gestion du problème indien : « Cette commission permettra au gouvernement impérial de se décharger sur le gouvernement colonial de toutes ses responsabilités concernant les Indiens, dont la sempiternelle responsabilité financière »<sup>31</sup>. De son côté, Oja note deux approches de la question indienne en vigueur durant la période pré-confédérale : réaliste et idéologique<sup>32</sup>. Il soutient que le concept de réduction, c'est-à-dire de mise en réserves des Amérindiens, découle à la fois de considérations idéologiques et pragmatiques : « Most British officials harboured both realism and idealism, which led them to the same conclusion : the Indian population must be separated and isolated from the Whites in Upper Canada »<sup>33</sup>.

\* \* \*

Nous sommes donc en présence de deux types d'approches pour expliquer l'instauration d'une politique autochtone devant transformer culturellement les Amérindiens du Canada au mitan du XIX<sup>e</sup> siècle. La première, basée sur des considérations idéologiques, semble avoir davantage retenu l'attention des chercheurs. La seconde, reposant surtout sur des considérations relevant du pragmatisme ou du réalisme, a quant à elle été explorée dans une moindre mesure. Prenons maintenant le cas concret de l'interdiction de la Danse du Soleil pour voir jusqu'où le gouvernement canadien, dont la politique en matière autochtone découlait en grande partie de celle de la Couronne britannique de la période pré-confédérale, était prêt à aller pour mettre un terme à la survivance des cultures amérindiennes.

## 2.2 La législation touchant la Danse du Soleil

### 2.2.1 Le système des passes

Dès le début des années 1880, le gouvernement fédéral réfléchissait à une façon d'empêcher les Amérindiens des Plaines de se déplacer d'une réserve à l'autre, réduisant ainsi les vols de chevaux, les complots de révoltes ou, selon certains, les manifestations culturelles comme la Danse du Soleil. En 1884 toutefois, les tensions grandissaient dans le nord de l'actuelle province de la Saskatchewan entre des Métis, quelques Amérindiens et la Police montée. L'année suivante une véritable rébellion est survenue à cet endroit et le gouvernement canadien fut en mesure d'imposer son autorité militairement. De plus, celui-ci a saisi l'opportunité offerte par la rébellion de 1885 pour resserrer son contrôle sur les réserves amérindiennes des Plaines, bien que ce soulèvement fut principalement orchestré par des Métis. Une nouvelle politique, que l'on a appelé le « système des passes » (*pass system*), est donc entrée en vigueur en 1885. Les Amérindiens des Plaines devaient maintenant, en théorie, demander la permission à l'agent gouvernemental affecté à leur réserve et obtenir son autorisation pour circuler d'une réserve à l'autre. Il est à noter que cette mesure ne fut jamais inscrite dans la Loi sur les Indiens, c'est pourquoi nous ne pouvons parler d'amendement, de loi, ni même d'un texte juridique. Par surcroît, la nouvelle politique allait s'appliquer à tous les Amérindiens des Plaines sans distinction, même à ceux, comme les Niitsitapi, n'ayant pas pris part au soulèvement<sup>34</sup>. Dans le cas des Niitsitapi, cela n'a rien d'étonnant si on prend en compte qu'ils traînaient avec eux, et cela depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle, une réputation d'Amérindiens violents et brutaux. D'ailleurs, au moment de la rébellion, les Eurocanadiens habitant le sud de l'Alberta craignaient grandement d'être attaqués par les Niitsitapi, mais il n'en fut rien<sup>35</sup>.

### 2.2.2 L'amendement de 1895

Dans la littérature historiographique, on fait souvent mention que l'interdiction formelle de la Danse du Soleil est survenue en 1895 avec un amendement à la Loi sur



les Indiens, ou encore on dit que la suppression de ce rituel est survenue à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans les ouvrages généraux, les informations sur cette législation demeurent plus que sommaires alors que, comme nous le verrons plus loin, l'historiographie a peut-être passé rapidement sur certaines mesures du gouvernement fédéral, comme celle de 1895. Olive Patricia Dickason mentionne notamment : « Onze ans plus tard, en 1895, les danses de la soif (« danses du soleil ») des Amérindiens de la prairie deviennent en pratique illicites, parce qu'elles sont indirectement touchées par le bannissement de certains éléments caractéristiques des cérémonies d'endurance, jugés inacceptables par les autorités »<sup>36</sup>. Sarah Carter écrit quant à elle :

Another law introduced in 1885 was an amendment to the Indian Act which banned the potlatch, a central ceremony of the coastal people of British Columbia, and thereafter [sans que ne soit précisé quand exactement] a series of amendments were made that were designed to eliminate religious expression and ceremonies such as the Sun Dance, and giveaway ceremonies of the prairies<sup>37</sup>.

Anne-Hélène Kerbiriou dit pour sa part : « Dix ans avant l'interdiction officielle, les missionnaires [catholiques] semblent, sinon l'approuver, du moins s'accommoder de ce rituel, et même pour Émile Legal l'observer avec intérêt d'après la précision de ses *Notes sur la fête du soleil*, rédigées en 1885 »<sup>38</sup>. Dans la populaire monographie *Histoire générale du Canada*, on y présente une photographie d'une cérémonie du « Making of a Brave » chez les Kainai et sous celle-ci est inscrit : « Danse du Soleil chez les Frères de sang, photographié par R.N. Wilson. La torture que des garçons de 15 et 16 ans s'infligent en s'introduisant des cordes dans les muscles pectoraux n'est qu'un rite peu important de la cérémonie. Dans les années 1890, le gouvernement fédéral interdit cette danse, mais elle se perpétue en cachette »<sup>39</sup>. Enfin, reprenons une seconde fois les propos de John L. Tobias qui n'apportent guère plus d'éclairage :

Because the Plains Indians and the Indians of British Columbia attempted to preserve their traditional religious and cultural values, despite pressure from missionaries and the government to repudiate them for being contrary to

Christian and European values, the government decided to prohibit many of the traditional practices. The “Sun Dance,” “Potlatches,” and all “Give Away” ceremonials were banned because they promoted pagan beliefs and were anathema to the development of a concept of private property<sup>40</sup>.

Bien que cela ne soit pas tout à fait faux, seulement certaines composantes de la Danse du Soleil ont été officiellement interdites avec cet amendement. Autrement dit, seules des cérémonies comme l’automutilation, dont le « Making of a Brave », ou la distribution de biens étaient dénoncées et condamnées par la loi car, semble-t-il, on les jugeait immorales. En lisant attentivement la section 114 de la Loi sur les Indiens de 1895, nous pouvons noter la nuance entre simples rituels amérindiens et rituels contenant des gestes de violence ou des échanges de biens :

Every Indian or other person who engages in, or assists in celebrating or encourages either directly or indirectly another to celebrate, any Indian festival, dance or other ceremony of which the giving away or paying or giving back of money, goods or articles of any sort forms part, or is a feature, whether such gift of money, goods or articles takes place before, at, or after the celebration of the same, and every Indian or other person who engages or assists in any celebration or dance of which the wounding or mutilation of the dead or living body of any human being or animal forms a part or is a feature, is guilty of an indictable offence and liable to imprisonment for a term not exceeding six months [...]<sup>41</sup>.

À notre connaissance, seuls John N. Jennings, J.R. Miller et Katherine Pettipas prennent soin de bien apporter cette nuance sur la législation de 1895<sup>42</sup>. En terme juridique, cet amendement n’a donc pas formellement interdit la pratique de la Danse du Soleil. Il requérait cependant des « ajustements » de la part des participants, tels qu’en font foi ces instructions données par l’adjoint du Commissaire aux Affaires indiennes dans l’Ouest en 1896, F.H. Paget, à un agent en fonction en Saskatchewan : « We cannot of course prevent the Indians of any particular Reserve from holding a dance on their reserve provided the giving away of property feature and torturing or mutilation are absent

[...] »<sup>43</sup>. George H. Gooderham, qui fut agent indien chez les Niitsitapi (réserve des Siksika) durant les années 1920, dit à propos de la cérémonie du « Making of a Brave » qu'elle a fait l'objet d'un amendement dès les années 1870 : « Mutilation of the body, in pagan rites, was outlawed by statute in 1878, but there was little possibility of this being enforced on the Western Plains at that time or for some years to come [...] »<sup>44</sup>. Or, cette affirmation nous apparaît douteuse car le seul endroit où l'on pourrait retrouver une telle mesure est dans la Loi sur les Indiens, mais aucun amendement du genre n'a été fait en 1878. Pour être plus précis, la loi n'a tout simplement pas été amendée durant cette année. Et l'explication de cette « erreur » ne peut se retrouver dans le fait que, par exemple, Gooderham se soit mélangé dans les années car la Loi sur les Indiens ne comprend aucune allusion à de quelconques gestes de mutilation avant 1895<sup>45</sup>.

### 2.2.3 L'amendement de 1914

Sur papier, ce n'est qu'en 1914 qu'un amendement à la Loi sur les Indiens a été adopté de manière à rendre illégal toute forme de manifestation culturelle amérindienne, peu importe la valeur qu'elle pouvait avoir pour les gens concernés. Ce nouvel amendement ne visait pas spécifiquement la Danse du Soleil, mais l'ensemble des danses traditionnelles. Si cette mesure semble exempte d'ambiguïté en ne faisant pas de distinction entre les différents types de manifestation culturelle, et par conséquent en englobant *de facto* la Danse du Soleil, il faut peut-être, encore une fois, lire soigneusement ce que la loi stipule précisément :

Any Indian in the province of Manitoba, Saskatchewan, Alberta, British Columbia, or the Territories who participates in any Indian dance outside the bounds of his own reserve, or who participates in any show, exhibition, performance, stampede or pageant in aboriginal costume without the consent of the Superintendent General of Indian Affairs or his authorized Agent, and any person who induces or employs any Indian to take part in such dance, show, exhibition, performance, stampede or pageant, or induces any Indian to leave his reserve or employs any Indian for such a purpose, whether the dance, show,

exhibition, stampede or pageant has taken place or not, shall on summary conviction be liable to a penalty not exceeding twenty-five dollars, or to imprisonment for one month or to both penalty and imprisonment<sup>46</sup>.

Si nous devons en croire cet article de la loi, la tenue d'une Danse du Soleil à l'intérieur de la réserve, sans automutilation (législation de 1895), n'était pas considérée comme illégale en soi. Cet amendement semblait surtout destiné à limiter la participation des Amérindiens aux rodéos organisés par les colons accoutrés de vêtements traditionnels et à empêcher la tenue de pow-wow trop publicisés.

#### 2.2.4 Des mesures efficaces?

Commençons par préciser que toutes ces mesures pour contrer la Danse du Soleil furent élaborées par des politiciens à Ottawa, bien loin du terrain. Et rappelons que la plupart ne devaient jamais avoir vu d'Amérindiens de leurs propres yeux. Alors, comme tout chercheur voulant comprendre l'histoire des relations entre les Amérindiens des Plaines et l'État canadien à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, nous devons d'emblée nous poser certaines questions. D'abord, quelles sont les tendances historiographiques en matière de traitement de l'interdiction de la Danse du Soleil? Que signifiaient les différents amendements pour les représentants gouvernementaux sur le terrain?

Concernant les tendances historiographiques, la plupart des chercheurs s'entendent pour dire que le système des passes n'a jamais réellement fonctionné. Tel est l'avis de F. Laurie Barron, qui écrit : « [...] it is very generally known amongst the Indians that the Police have not the power to arrest or in fact take any action whatever should they [les Amérindiens] not feel disposed to return to their Reserves when ordered to do so »<sup>47</sup>. J.R. Miller et Brian Hubner croient également que le système des passes ne fut pas efficace pour contenir les Amérindiens sur leurs réserves<sup>48</sup>. Mais ce point de vue ne fait pas l'unanimité. Ainsi, John N. Jennings soutient que le système des passes a été appliqué à la lettre<sup>49</sup>. Pour sa part, Sarah Carter préfère nuancer sa pensée et mentionne de façon laconique :

F. Laurie Barron and J.R. Miller have contended that the pass system was a nullity, that the police were reluctant to enforce it, that department officials did not have time to do so, and that reserve residents, as 'active agents,' ignored the regulation, simply going where they wanted to or cynically obtaining passes. My own research suggests a different interpretation, which is that [...] the pass system was not enforced with the same rigour at all times and in all locations of the West [...]<sup>50</sup>.

Lorsque Carter parle de ses propres recherches, elle fait référence à un court article qu'elle a publié dans la *NeWest Review*<sup>51</sup>. Or, l'argumentation de l'historienne dans ce texte ne se base que sur le discours officiel de l'époque et elle ne documente pas les cas où elle voit un contrôle sur les déplacements. L'on retrouve à l'inverse plusieurs cas dans les archives où il peut être constaté que le système des passes ne contraignait aucunement les Amérindiens des Plaines dans leurs déplacements<sup>52</sup>. Ainsi, Hayter Reed, en charge de coordonner les Affaires indiennes dans les Plaines, admettait l'inefficacité de ce système en 1896 : « [...] in reply to inform you that while the Commissioner will doubtless do his best to comply with your request there will always be the probability that some Indians, if refuses passes, will go without them, and unless the police are prepared to send such back to their reserves, others will soon follow their example, and the result will be worse than that of the issue of passes »<sup>53</sup>. Comme nous le verrons plus loin, se limiter à la lecture des propos de certains membres du gouvernement fédéral sur cette question favorise effectivement une interprétation de la politique autochtone comme étant une entreprise aux objectifs assimilationnistes bien définis et au sein de laquelle on passait efficacement de la parole aux actes. L'analyse de Carter nous semble donc incomplète sur la question du système des passes.

Pour ce qui est de l'interdiction comme telle de la Danse du Soleil ou encore de certaines de ses composantes, il semble qu'il reste plus de travail à faire. À notre connaissance, seulement quelques ouvrages ont réellement abordé la question. Dans son livre *Severing the Ties that Bind* (1994), Katherine Pettipas démontre que les agents indiens présents dans l'Ouest ont, dès les années 1880, réellement réprimandé la Danse du Soleil. Or, son étude se concentre sur les Cris des Plaines et bien que l'anthropologue

admette la possibilité de variations dans l'application de la politique indienne, l'ensemble de son étude tend à montrer que le gouvernement canadien a bel et bien mis en place un système de suppression efficace de la Danse du Soleil<sup>54</sup>. J.R. Miller, pour sa part, a publié un article en 1990<sup>55</sup> dans lequel il propose de nuancer grandement cette image de répression de la Danse du Soleil telle qu'on peut la lire généralement dans les livres d'histoire et en ce sens, il innove. Bref, selon Miller, cette partie de l'histoire canadienne mériterait sérieusement d'être révisée. Son interprétation ne semble toutefois pas très populaire. Un bon indice est qu'il n'a pas influencé Pettipas, dont le livre est paru quatre ans après la réflexion de Miller sur cette question. Par ailleurs, dans son ouvrage d'histoire générale des relations entre Amérindiens et Eurocanadiens dans les Plaines, paru en 1999, Sarah Carter mentionne très brièvement qu'il y a un débat en cours sur l'efficacité de la répression de la Danse du Soleil, mais elle semble pencher en faveur de Pettipas :

As with the pass system, there are debates about the effectiveness of these laws. These were prolonged and determined resistance to them, but government efforts were also sustained and pervasive. Pettipas documents the many mechanisms aside from arrest, conviction, and incarceration that were used to discourage ceremonial practice, including the pass system, police patrols, restricted access to material goods for ceremonies, the destruction of sacred offerings and lodges, and the enforced dispersal of groups<sup>56</sup>.

En second lieu, il nous apparaît pertinent de nous interroger sur la signification de ces mesures pour les représentants gouvernementaux sur le terrain. D'abord, concernant le système des passes, il semble que les agents et les policiers n'étaient pas certains de la légitimité de cette mesure qui, rappelons-le, ne fut jamais inscrite dans la Loi sur les Indiens. Ainsi, les agents et les policiers ne savaient pas où commençait et où s'arrêtait leur pouvoir d'intervention auprès des Amérindiens<sup>57</sup>. Une certaine confusion semblait régner sur le terrain comme en témoignent ces propos du policier Joseph Howe, qui s'informe pour savoir si l'application de ce système ne pourrait pas lui être accordée en vertu d'une autre loi : « Can I arrest them and try them under the Vagrancy Act? I

believe the Judges of the Supreme Court say that this cannot be done »<sup>58</sup>. Pour ce qui est des autres mesures, soit les amendements de 1895 et de 1914, il faut surtout comprendre qu'ils ne représentent que de simples points de repères ne reflétant pas fidèlement la réelle application de la politique autochtone dans les Plaines canadiennes. Nous croyons que la Danse du Soleil fut interdite de manière inégale et sans grande considération des lois votées à Ottawa, mais plutôt au bon vouloir des représentants gouvernementaux, un peu comme pour le Potlatch sur la Côte Nord-Ouest : « [...] the effectiveness of the prohibition depended more on the zeal of the agent than the force of the law »<sup>59</sup>. Si tel était le cas, cela est loin de témoigner d'une politique autochtone bien structurée et efficace. Le décalage entre les lois votées à Ottawa et la réalité sur le terrain est d'autant plus notable si l'on tient compte du fait que, par exemple, des agents ont tenté avant même l'amendement de 1895 de convaincre des Amérindiens d'abandonner les cérémonies d'automutilation durant la Danse du Soleil, comme en témoignent ces propos du Commissaire aux Affaires indiennes dans l'Ouest, Hayter Reed, en 1891 : « We have all along told the Indians that the authorities do not wish the custom of making braves to continue »<sup>60</sup>. Par ailleurs, nous devons ajouter que des groupes amérindiens des Plaines ont bel et bien cessé de pratiquer des cérémonies d'automutilation durant leur Danse du Soleil avant 1895, tels que les Tsuu T'ina (*Sarcee/Sarcis*)<sup>61</sup> et les Nakoda (*Stoney*)<sup>62</sup>, alors que d'autres ont continué plus longtemps. Dans le cas des Niitsitapi, la dernière Danse du Soleil comportant des cérémonies d'automutilation a eu lieu à l'été 1896<sup>63</sup>. Il faut généralement faire attention en lisant les sources qui abordent ce sujet car plusieurs Eurocanadiens de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle prétendent avoir assisté à la dernière cérémonie du « Making of a Brave » chez les Niitsitapi et cela, avant 1895. C'est le cas notamment du photographe E.P. Boorne<sup>64</sup> qui soutient que ce fut en 1887 et de P.C. Shaw<sup>65</sup>, en 1894. Ailleurs, George H. Gooderham, un Blanc qui a grandi sur la réserve crie de Poorman en Saskatchewan et qui est devenu agent indien chez les Siksika en 1921, affirme qu'il a assisté à ce genre de cérémonie vers 1910, alors qu'il était enfant : « I did see the enactment of making a brave at a Sun Dance and the Feast of a White Dog. I was certainly impressed and did not understand why such terrible rituals were performed »<sup>66</sup>.

Or, en réalité, les Niitsitapi ont continué de pratiquer certaines cérémonies d'automutilation au-delà de l'année fatidique que semble représenter 1895; Clark Wissler affirmait qu'il n'était pas difficile de trouver des jeunes hommes niitsitapi affichant des cicatrices témoignant d'une automutilation au début du XX<sup>e</sup> siècle. Il précise du coup que ces gestes n'étaient probablement pas commis durant la Danse du Soleil, mais à l'occasion d'autres rituels<sup>67</sup>. De toute évidence, ces autres rituels ont moins retenu l'attention que la Danse du Soleil sinon ils auraient été prohibés au même titre que le spectaculaire « Making of a Brave ».

En somme, la politique autochtone, même avec l'amendement de 1914, n'a pu venir à bout de la Danse du Soleil, qui est toujours pratiquée aujourd'hui. Le tout se serait davantage joué sur le terrain et non à la Chambre des Communes à Ottawa. Ainsi, des groupes amérindiens des Plaines n'auraient pas hésité à modifier leur rituel de manière à le rendre plus acceptable aux yeux des agents indiens et des missionnaires<sup>68</sup>. Dans certains cas, cette tactique aurait fonctionné, les Amérindiens pouvant continuer de pratiquer la Danse du Soleil, et dans d'autres cas, elle aurait échoué. Enfin, il est pertinent de mentionner que les termes « Danse du Soleil » (*Sun Dance*) ou « Danse de la soif »<sup>69</sup> (*Thirst Dance*) ne figurent nulle part dans la Loi sur les Indiens, ce qui, bien sûr, ne remet pas en question le fait que le gouvernement canadien se soit préoccupé de la persistance de ce genre de rituels. Mais cela laisse entrevoir une sorte de vide juridique ne pouvant que favoriser la multiplication des interprétations de la législation concernant les rituels amérindiens traditionnels dans les Plaines.

\* \* \*

Dans l'ensemble, qu'est-ce qui a incité le gouvernement canadien à adopter de telles mesures à l'endroit des Amérindiens des Plaines? Est-ce que celles-ci furent élaborées dans un contexte où l'État fédéral était littéralement « en guerre » contre les cultures amérindiennes et notamment les rituels religieux? La réponse se trouve-t-elle dans la volonté affirmée du gouvernement canadien d'accompagner étroitement ceux que l'on appelait les « sauvages de l'Ouest » vers le chemin de la civilisation? L'évolutionnisme serait-il la clé de l'énigme de toutes ces mesures législatives, comme



le présente la tendance historiographique dominante depuis quelques décennies relativement à la politique autochtone en général au XIX<sup>e</sup> siècle? Une brève analyse de la relative efficacité de ces mesures nous a permis de retracer certaines pistes susceptibles de remettre en question une telle vision des choses. Il nous faut maintenant aller plus loin. C'est pourquoi nous porterons notre attention sur le cas des Niitsitapi.

## 2.3 L'interdiction chez les Niitsitapi

### 2.3.1 Les relations entre policiers et Niitsitapi

Dans l'imaginaire collectif canadien anglais, la Police montée jouit d'une très bonne réputation car elle a joué un rôle déterminant dans la colonisation des Plaines à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle en plus d'avoir participé concrètement au processus d'assimilation des Amérindiens, orchestré par le gouvernement fédéral jusqu'à un certain point. On parle parfois même du mythe des *Mounties* pour illustrer que ceux-ci auraient excellé dans la mission qui leur avait été confiée<sup>70</sup>. Cette vision ne fait toutefois pas l'unanimité dans les milieux scientifiques. Il est vrai que les policiers ont su préserver un climat de calme dans les Plaines lors des mouvements de colonisation, mais cela ne témoigne pas, en apparence, d'une efficacité à toute épreuve de la politique d'assimilation des Amérindiens et donc, de l'interdiction de rituels comme la Danse du Soleil. Il devient alors intéressant de regarder comment se sont déroulées les relations entre policiers et Niitsitapi à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

C'est surtout à partir de 1875, avec la construction du Fort Calgary et du Fort Macleod, que les Niitsitapi ont commencé à fréquenter des policiers sur une base régulière<sup>71</sup>. Dans l'ensemble, les premières années de cohabitation se sont déroulées sur un fonds de respect mutuel<sup>72</sup>. Pour être plus précis, il y avait si peu de tensions entre les deux groupes que cette situation aurait même fait des jaloux parmi les Niitsitapi établis dans des réserves aux États-Unis<sup>73</sup>. Bien que les policiers avaient le mandat d'amener les Niitsitapi à adopter le mode de vie des Eurocanadiens, il semble que les gestes en ce sens sont demeurés limités à la fin des années 1870 et au début de la décennie suivante. Certes, les Niitsitapi se sont retrouvés en réserves, mais les policiers auraient surtout

cherché à éviter les conflits<sup>74</sup>. Il faut presque croire que durant ces premières années, pour les policiers présents dans le sud de l'Alberta, l'importance de conserver de bonnes relations et de ne pas brusquer les Niitsitapi primait sur l'application de la politique officielle dont l'objectif de civiliser et d'assimiler les Amérindiens devenait encore plus explicite avec la Loi sur les Indiens de 1876<sup>75</sup>.

Cette réalité correspond à ce que l'on pourrait appeler la première phase des relations entre policiers et Niitsitapi. La rébellion de 1885 constituerait, selon l'historiographie courante, un point tournant et, après cet événement, les choses auraient radicalement changé pour l'ensemble des Amérindiens des Plaines :

Historians who have examined various aspects of the emerging Canadian West in the 1880s, including the press, the NWMP, and Department of Indian Affairs, have detected a significant shift in Euro-Canadian attitudes towards Aboriginal people after 1885. If there was shred of tolerance before, or the possibility of working towards a progressive partnership, it was shattered in 1885, as thereafter Aboriginal people were viewed as a threat to the property and safety of the white settlers<sup>76</sup>.

Hormis la rébellion, 1885 représente aussi l'année de la première grande vague d'immigration eurocanadienne dans les Plaines avec la construction d'un chemin de fer. Et le gouvernement canadien jouait un rôle important dans ce processus de colonisation en finançant, par exemple, plusieurs campagnes publicitaires cherchant à vanter l'Ouest<sup>77</sup>. Dans un tel contexte, la civilisation et l'assimilation des Amérindiens devenaient encore plus urgentes. Ce fut le commencement de la seconde phase dans les relations entre policiers et Niitsitapi. En effet, tout porte à croire que les policiers n'allaient plus être, désormais, aussi tolérants qu'auparavant : « [...] the role of the police changed from one of being equals to becoming the Indians' superiors »<sup>78</sup>. James Dempsey parle du Colonel S.B. Steele, en charge du Fort Macleod, situé près des réserves kainai et piikani, qui aurait grandement resserré le contrôle sur les Niitsitapi, particulièrement au sujet des rituels traditionnels : « He also believed it was essential to

discourage their traditional practices and beliefs if they were ever going to accept the white man's ways »<sup>79</sup>.

Cette description générale de la seconde phase correspond à la tendance historiographique principale. Pour notre part, nous avons certaines raisons de croire qu'il faut nuancer ce tableau et par le fait même, émettre des réserves sur le désir ou encore la capacité des policiers d'empêcher la pratique de la Danse du Soleil<sup>80</sup>. Les intentions de répression du Colonel S.B. Steele présentées par James Dempsey laissent perplexes car plusieurs policiers des Fort Calgary et Macleod semblent plutôt avoir confié l'encadrement de la tenue de la Danse du Soleil à certains des participants. Ainsi, au cours des années 1880, plusieurs Niitsitapi sont entrés dans les services de la Police montée à titre d'assistants-policiers (*police scouts*)<sup>81</sup>. Cette idée d'engager des Niitsitapi viendrait des policiers sur le terrain et non du gouvernement fédéral : « The mounted police seemed to be more aware of the importance of establishing aboriginal policemen than the DIA »<sup>82</sup>. Du Fort McLeod, l'agent indien C.E. Denny écrivait justement, en 1882 : « Il serait bon d'organiser quelques corps de police de ce genre parmi les tribus les plus considérables, particulièrement chez les Gens-du-Sang (Kainai/*Blood*), car il arrive souvent qu'on y amène des chevaux volés, et si les sauvages ne nous aident pas, il est presque impossible de les trouver »<sup>83</sup>. Le travail de ces assistants-policiers se résumait à patrouiller leur réserve respective, à contrer les vols de chevaux et à veiller au déroulement pacifique de la Danse du Soleil<sup>84</sup>. L'efficacité des assistants-policiers aurait été appréciée par les policiers du sud de l'Alberta à un point tel que leur nombre fut accru durant les années 1890 : « During the 1880s, seven Blackfoot joined the mounted police as police scouts. They proved so successful that by the 1890s between ten and fifteen were employed on the Kainai reserve alone »<sup>85</sup>. Durant la Danse du Soleil de 1898 chez les Siksika, ces assistants-policiers s'apprêtaient d'ailleurs à laisser le déroulement de la cérémonie du « Making of a Brave » suivre son cours alors que l'agent de la réserve s'était absenté. Or, l'arrivée imprévue du policier A.F.M. Brooke dans la *Medicine Lodge* dissuada les éventuels participants de pratiquer cette cérémonie interdite trois ans auparavant<sup>86</sup>. Petit à petit cependant, les tâches des assistants-policiers se sont concentrées sur la patrouille de la réserve alors que la surveillance durant la Danse du Soleil a été laissée aux soins des sociétés masculines niitsitapi (*men's*

*societies*). De fait, malgré le discours officiel, l'encadrement de la Danse du Soleil chez les Niitsitapi est demeuré la responsabilité de ces sociétés masculines jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>87</sup>. Pour preuve, l'agent des Siksika, G.H. Wheatley, écrivait au passage dans une lettre au Commissaire des Affaires indiennes en juillet 1897 que « No attention was paid to the Dance by the officials »<sup>88</sup>. Enfin, mentionnons qu'il serait plus qu'abusif d'associer ces policiers-scouts à ceux que l'armée américaine a engagés plus au sud durant les années 1850 et 1860 pour combattre les groupes amérindiens récalcitrants. Dans le cas des Plaines états-uniennes, ce recours à des Amérindiens alliés s'est déroulé dans un contexte très différent : « In the nineteenth century, the U.S. Army had used Indian scouts widely as guides and for reconnaissance [...]. Indian allies matched the special skills of their adversaries and produced a damaging psychological effect on the enemy »<sup>89</sup>. Mais pourquoi certains Niitsitapi joignaient-ils les rangs de la Police montée? Était-ce parce qu'ils avaient réellement « changé de camp » et désiraient collaborer étroitement avec leur nouvel employeur pour mettre un terme à certains rituels religieux? L'exemple de la préparation d'un « Making of a Brave » en leur compagnie dans la réserve siksika en 1898, tel que nous venons de le voir, ne nous permet pas de croire à cette hypothèse. Nous savons que chaque assistant-policier pouvait recevoir jusqu'à 20,00 \$ par mois de service en 1896<sup>90</sup>, il est donc permis de penser que l'idée de recevoir un salaire fut suffisant pour convaincre certains Niitsitapi de travailler pour la Police montée. Il est à noter que ce salaire n'est pas négligeable si nous le comparons à celui des traducteurs présents dans les réserves des Territoires du Nord-Ouest, hommes jouant un rôle considérablement important, qui se situait autour de 35,00 \$ par mois en plus de rations alimentaires et vestimentaires<sup>91</sup>.

Pourquoi les policiers des Fort Calgary et Macleod ne semblaient-ils pas intéressés à surveiller et punir les Niitsitapi, du moins, en ce qui concerne la Danse du Soleil? Pour trouver une réponse satisfaisante à cette question, il faut peut-être chercher dans le contexte plus large de la situation des policiers sur le terrain. Comme nous l'avons dit, longtemps on a présenté les policiers comme de véritables héros de par la mission difficile qu'ils devaient accomplir et que cela nécessitait l'embauche d'hommes parfaitement intègres, disciplinés et dévoués : « This frontier police force became Canada's proudest national symbol — the unassuming, completely incorruptible,

patient, self-disciplined, and sober Mountie who subdued the fiery spirit of the natives and pacified the west »<sup>92</sup>. D'ailleurs, même des journalistes américains comme Charles M. Russel et Frederic Remington ont contribué à la diffusion d'une telle image en Amérique du Nord au tournant des années 1890<sup>93</sup>. Il semble toutefois que ces belles qualités ont plus souvent qu'à leur tour été mises à rude épreuve et que la vie de frontière comportait son lot de problèmes et de difficultés. Pour donner un exemple, en 1883, un groupe de policiers affectés à la région du sud de l'Alberta s'est rebellé contre son supérieur car celui-ci faisait la sourde oreille à leurs plaintes de manque de ressources de toutes sortes pour subvenir à leurs besoins primaires<sup>94</sup>. D'autres policiers, pour faire un peu d'argent, étaient directement impliqués dans la contrebande d'alcool, alors qu'une de leur principale tâche consistait justement à enrayer ce que le gouvernement fédéral disait être le fléau de l'Ouest<sup>95</sup>. Qui plus est, il semble que ce double-jeu aurait rapidement eu un impact sur les relations entre policiers et Niitsitapi, ces derniers comprenant très tôt qu'ils n'avaient pas affaire à des hommes incorruptibles<sup>96</sup>. Tout cela est sans compter que les cas d'alcoolisme chez les policiers n'étaient pas rares<sup>97</sup>. Pour illustrer à quel point le mythe des *Mounties* a dépassé la réalité, Loretta Fowler dit que la création même de ce corps de police n'a rien à voir avec la perception que l'on peut avoir de cette police montée :

When the North-West Mounted Police were created in 1873, the original intent was to employ Métis to help keep order west of the newly created province of Manitoba and prevent illegal liquor sales by Americans; but the resistance of the Métis had generated a backlash and only Canadian and British men were hired<sup>98</sup>.

Il se peut aussi que les policiers préféraient tout simplement contribuer à l'établissement des colons plutôt qu'à tenter de contrôler les manifestations culturelles amérindiennes. C'est du moins ce que prétend Rob K. Omura : « By the late 1880s, the administration of justice on the reserves was directed largely by the DIA through its representants, the Indian agents, while the mounted police focuse more attention on settler problems, and policing the mining towns and the railroad construction camps »<sup>99</sup>. L'agent F. Walsh, qui oeuvra ailleurs que chez les Niitsitapi, écrivait d'ailleurs en 1901 : « The question

whether a dance is to be held or not rests with the Indian Agent, and not with the Police »<sup>100</sup>. Nous sommes loin du changement d'attitude qu'auraient adopté les policiers envers les Amérindiens des Plaines après la rébellion de 1885, pour devenir plus intransigeants.

### 2.3.2 Robert Nathaniel Wilson : un policier qui n'en fut pas un

Le fait d'habiter en milieu éloigné peut changer un homme considérablement. C'est probablement ce qui s'est passé avec le policier Robert Nathaniel Wilson, qui s'est laissé « prendre au piège de la fraternisation » avec les Amérindiens au point de développer un sincère respect pour la culture de l'Autre, en l'occurrence celle des Niitsitapi. Le cas de Wilson nous apparaissait tellement intrigant et susceptible de réformer la vision que nous pouvons avoir des relations interculturelles entre Amérindiens des Plaines et policiers à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, que nous avons décidé de lui réserver quelques lignes.

Robert Nathaniel Wilson est né le 7 avril 1863 à Beaumontville en Ontario et dès l'âge de 18 ans, il est entré au service de la Police montée<sup>101</sup>. Il a d'abord brièvement été affecté au Fort Macleod avant de séjourner quelques années au Fort Pitt en Saskatchewan. Wilson a vécu de près la rébellion de 1885. Il aurait même été un informateur privilégié du gouvernement fédéral en ce qui concerne la préparation d'un soulèvement dans cette région<sup>102</sup>. Après la rébellion, Wilson a été transféré au Fort Macleod, où il a servi comme policier jusqu'en 1898.

Si, en général, les Eurocanadiens de l'époque n'avaient aucun doute sur leur supériorité culturelle par rapport aux Amérindiens, il faut croire que Wilson a réussi à mettre de côté ses valeurs un tant soit peu pour mieux comprendre une nouvelle culture, celle des Niitsitapi. Très rapidement, Wilson a su gagner la confiance de ce peuple. D'ailleurs, le chef kainai Mekeisto, ou Red Crow, lui a confié la tâche de mettre ses mémoires par écrit en 1891<sup>103</sup>. Ce qui est probablement le plus intéressant dans le cas de Wilson, c'est qu'il fut beaucoup plus un ethnologue, sans le titre, qu'un policier. Ne cherchant pas à réprimander la Danse du Soleil, il s'est découvert, au contraire, un intérêt profond pour ce rituel. Wilson s'est affairé à comprendre la signification de la

Danse du Soleil et même, des cérémonies d'automutilation. Maîtrisant la langue des Niitsitapi<sup>104</sup>, Wilson faisait l'envie de plusieurs anthropologues américains<sup>105</sup>, avec lesquels il a aussi tissé beaucoup de liens. À cet effet, l'auteur de nombreux ouvrages ethnographiques George Bird Grinnell, diplômé en paléontologie de la Yale University, aurait mis à contribution les connaissances de Wilson sur la culture niitsitapi dans certaines de ses publications<sup>106</sup>. C'est le cas notamment pour ses livres *Blackfeet Indian Stories* et *Blackfoot Lodge Tales*<sup>107</sup>. Le chercheur américain souhaitait aussi que Wilson partage lui-même tout ce qu'il savait sur les Niitsitapi en écrivant des articles scientifiques<sup>108</sup>. Hésitant à se lancer dans cette voie, le policier s'est laissé convaincre par son ami et a publié en 1910 *Sacrificial Rites of the Blackfeet*<sup>109</sup>. Mais les textes de Wilson traitant de la Danse du Soleil n'ont jamais été publiés. En 1892, il a rédigé un texte ethnographique sur ce rituel qui doit figurer parmi les plus complets jamais écrits par un non-Amérindien sur ce sujet<sup>110</sup>. Enfin, dans un autre texte, il a également consacré quelques pages à décrire la cérémonie du « Making of a Brave »<sup>111</sup>.

Il ne faut pas se méprendre, Robert Nathaniel Wilson n'a pas étudié la culture niitsitapi pour de quelconques objectifs cachés tels que, par exemple, mieux civiliser ces Amérindiens. Le policier répète à plusieurs reprises dans ses écrits qu'il vouait un grand respect à la culture des Niitsitapi. Par surcroît, Wilson se distingue de tous les Eurocanadiens de son époque qui ont écrit de courts textes sur la Danse du Soleil des Niitsitapi dans les journaux pour faire un coup d'argent. Après plus d'une dizaine d'années de fréquentation des Niitsitapi, Wilson admet, avec humilité, qu'il ne peut expliquer complètement la signification de la Danse du Soleil pour les participants : « The Mythic Origin, therefore, will alone be given space here, after which will follow an incomplete description of the rite as practised during the last fifteen years »<sup>112</sup>. Il appert que Wilson ne fut pas le seul représentant de l'État présent sur le terrain à cette période qui s'est découvert une curiosité et une certaine forme de respect pour les cultures amérindiennes<sup>113</sup>.

Le cas de Wilson nous oblige à relativiser les rapports entre policiers et Amérindiens dans les Plaines à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. De répression et contrôle il ne fut pas toujours question; le type de relation amicale que Wilson partageait avec les Niitsitapi se retrouvait peut-être ailleurs<sup>114</sup>.

### 2.3.3 Les agents indiens, le système des passes et la Danse du Soleil

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la Danse du Soleil ne fut pas le seul rituel amérindien important à être officiellement pris à parti par le gouvernement canadien. Le potlatch, en Colombie britannique, fut également l'objet d'une interdiction dans la Loi sur les Indiens. L'amendement touchant ce rituel amérindien a été inscrit dans la loi en 1884. À l'instar des Plaines, la représentation de l'autorité gouvernementale auprès des Amérindiens s'exerçait par la présence des agents indiens. Or, la tâche d'appliquer la législation sur le potlatch ne semble pas avoir été de tout repos pour les agents, à en croire ces mots de Isabelle Schulte-Tenckhoff :

[...] les agents indiens, pourtant favorables à la loi, s'insurgent contre les difficultés posées par sa mise en application : c'est à eux, en effet, d'identifier les coupables, d'organiser les procès et d'empêcher que les infractions se répètent... et ils comprennent rapidement que pour exécuter ces tâches, ils ne peuvent compter ni sur les autorités locales, ni sur le Dominion<sup>115</sup>.

En était-il de même chez les Amérindiens des Plaines avec la Danse du Soleil? Dans le cas des Niitsitapi du moins, plusieurs indices nous portent à croire que la situation n'était pas tellement différente de celle des agents indiens de la Colombie-Britannique, mais également, des policiers en fonction dans le sud de l'Alberta, tel que nous l'avons vu plus haut.

J.R. Miller affirme que durant les années 1890, les agents des réserves piikani et siksika permettaient la pratique de la Danse du Soleil<sup>116</sup>. À l'inverse, il soutient que l'agent de la réserve des kainai, pour sa part, sans avoir une réelle autorité, menaçait de punitions subséquentes quiconque manifestait le désir de pratiquer la Danse du Soleil<sup>117</sup>. Si tel était réellement le cas, les Kainai n'avaient alors qu'à se rendre dans une de leurs réserves voisines pour pratiquer la Danse du Soleil<sup>118</sup>, ce qui, pour eux, ne faisait pas une grande différence car il était de coutume de pratiquer ce rituel avec d'autres groupes apparentés<sup>119</sup>. Autrement dit, le fait que le système des passes ne fut aucunement



appliqué réglait la question. Tout porte à croire que cette situation n'était pas sur le point de changer au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, loin de là. Robert Nathaniel Wilson, le policier, qui dans les faits n'en fut pas un, est devenu agent de la réserve des Piikani en 1898. Il est demeuré en poste pendant cinq ans, avant d'exercer les mêmes fonctions, mais dans la réserve des Kainai. Cette fois, il demeura en poste pendant six ans avant de prendre sa retraite en 1911 et d'ouvrir un magasin près des réserves piikani et kainai : « [...] he was so highly respected and well-liked by the Indians that, for years after he left the Indian Department, Indians would hold council in his store when serious matters had to be considered and were invariably guided by his decision »<sup>120</sup>. À la lumière de ces informations, demeurer avec l'idée que les agents soient devenus plus « efficaces » dans le contrôle des réserves et de la Danse du Soleil après la rébellion de 1885 nous priverait de découvrir des relations comme celles qu'entretenaient R.N. Wilson et les Niitsitapi, relations qui n'ont rien à voir avec la politique officielle de civilisation et d'assimilation.

Ainsi, un nombre considérable d'indices nous permettent de soutenir que la répression de la Danse du Soleil ne fut pas celle maintes fois décrite par la littérature et qu'il est par conséquent abusif de faire allusion à une quelconque guerre pour détruire la principale cérémonie religieuse des Amérindiens des Plaines. Le cas des Niitsitapi est assez révélateur sur ce point. Une brève analyse quantitative des informations que l'on retrouve dans les rapports annuels des agents indiens qui oeuvraient chez les Niitsitapi ne peut que renforcer cette idée. Nous avons donc comptabilisé le nombre de fois où l'agent d'une des trois réserves niitsitapi parle de l'importance de maintenir les Amérindiens dans leur réserve pour qu'ils deviennent civilisés ou qu'ils ne puissent tout simplement pas participer à une Danse du Soleil (voir les tableaux 2 à 7). Nous avons également noté tous les passages dans lesquels il est question de la répression de la Danse du Soleil comme telle ou d'un désir de mettre fin à ce rituel.

Évidemment, nous devons nous interroger sur la valeur de ces sources car comme c'est bien souvent le cas, elles ont été écrites en fonction de certains objectifs et visent un destinataire bien ciblé. En d'autres mots, pour qui, pourquoi et à quelles fréquences ont-elles été écrites? Autant de questions auxquelles il faut d'abord répondre. Nous avons vu que chaque réserve amérindienne dans les Plaines s'est vue attribuer un agent à la suite de la signature d'un traité numéroté. Celui-ci devait faire état de la

situation à l'intérieur de la réserve au surintendant des Affaires indiennes et cela, une fois l'an. En quoi consistaient ces rapports? Il s'agit de quelques pages — rarement plus de quatre et parfois une seule — dans lesquelles l'agent parle de ce qui est survenu dans la réserve au cours de la dernière année. Le développement agricole est probablement le thème qui revient le plus souvent et l'on peut remarquer que certains agents sont beaucoup plus assidus que d'autres dans la rédaction de leur rapport. Plusieurs agents se contentent de retranscrire des bouts de leurs rapports antérieurs en y ajoutant de nouvelles informations çà et là. Le nombre de ces rapports rédigés annuellement est suffisamment élevé car l'on dénombrerait plusieurs dizaines de réserves dans les Plaines. Il est donc permis de parler d'une certaine lourdeur bureaucratique concernant ces documents. Et fait intéressant, nous n'avons dénoté aucune tendance particulière chez les agents à, par exemple, partager un enthousiasme débordant quant à la progression des « sauvages » vers la civilisation. Inversement, aucun pessimisme général n'est observable. Pour être plus précis, l'absence de cohésion des discours incite à analyser en profondeur certains de ces rapports.

Dans les tableaux 2 à 7, nous retrouvons le nom des hommes qui furent agents dans les réserves kainai, piikani et siksika, des informations sur la quantité de commentaires qu'ils ont émis sur les déplacements des Amérindiens à l'extérieur de leur réserve respective — en référence à l'application du système des passes — entre les années 1885 et 1914 ainsi que leurs commentaires sur la Danse du Soleil — dont le « Making of a Brave » — entre 1877 et 1914. Cet exercice trouve sa pertinence dans le fait que la rédaction de rapports annuels constituait un des seuls moyens que les représentants de l'État fédéral présents sur le terrain avaient pour informer de la situation la Chambre des communes, où chaque loi et amendement étaient discutés, puis adoptés<sup>121</sup>. Ces rapports constituaient donc le meilleur véhicule qu'avaient les agents pour, par exemple, dénoncer la persistance des cultures amérindiennes et de leurs « rituels sauvages » ou encore témoigner de tous les efforts qu'ils faisaient pour retenir les Amérindiens sur leurs réserves, pour leur propre bien. Enfin, on pourrait aussi s'attendre à retrouver des plaintes d'agents impuissants devant la difficulté d'appliquer les mesures et lois prohibitives. Mais tel n'est pas exactement le cas.

Tableau 2

**Les déplacements des Amérindiens dans les rapports annuels des agents indiens  
Les Kainai**

Année/Agent	Déplacements	Contrôle/interdiction	Motifs des déplacements
1885/W.M. Pocklington*	Oui	Non	Divers
1886/W.M. Pocklington*	—	—	—
1887/W.M. Pocklington*	Oui	Non	Vols de chevaux
1888/W.M. Pocklington	—	—	—
1889/W.M. Pocklington	Oui	Non	Vols de chevaux
1890/W.M. Pocklington	Oui	Non	Divers
1891/W.M. Pocklington	—	—	—
1892/ A.G. Irvine**	—	—	—
1893/ J. Wilson	—	—	—
1894/ J. Wilson	Oui	Non	Divers
1895/ J. Wilson	—	—	—
1896/ J. Wilson	—	—	—
1897/ J. Wilson	—	—	—
1898/ J. Wilson	—	—	—
1899/ J. Wilson	—	—	—
1900/ J. Wilson	—	—	—
1901/ J. Wilson	—	—	—
1902/ J. Wilson	—	—	—
1903/ J. Wilson	Oui	Arrestation	Vols de chevaux
1904/ J. Jowett	—	—	—
1905/ R.N. Wilson	—	—	—
1906/ R.N. Wilson	—	—	—
1907/ R.N. Wilson	—	—	—
1908/ R.N. Wilson	—	—	—
1909/ R.N. Wilson	—	—	—
1910/ R.N. Wilson	—	—	—
1911/ R.N. Wilson	—	—	—
1912/ W.J. Hyde	—	—	—
1913/ W.J. Hyde	—	—	—
1914/ W.J. Dilworth	—	—	—

\* L'agent est le même que pour les Piikani.

\*\* La police a exercé un contrôle « préventif » des déplacements cette année-là car la petite vérole a grandement touché les environs du Fort Macleod et il fallait éviter que les Kainai l'attrape. Cet épisode ressemble davantage à une mesure extraordinaire plutôt qu'à un quelconque plan de restreindre en permanence les déplacements.

Tableau 3

**Les déplacements des Amérindiens dans les rapports annuels des agents indiens  
Les Piikani**

Année/Agent	Déplacements	Contrôle/interdiction	Motifs des déplacements
1885/ W.M. Pocklington*	Oui	Non	Divers
1886/ W.M. Pocklington*	—	—	—
1887/ W.M. Pocklington*	—	—	—
1888/ A.R. Springett	Oui	Non	Divers
1889/ A.R. Springett	—	—	—
1890/ A.R. Springett	Oui	Non	Travailler pour des colons
1891/ A.R. Springett	—	—	—
1892/ W.M. Pocklington**	—	—	—
1893/ H.H. Nash	—	—	—
1894/ H.H. Nash	—	—	—
1895/ H.H. Nash	—	—	—
1896/ H.H. Nash	Oui	Non	Divers
1897/ H.H. Nash	—	—	—
1898/ R.N. Wilson	—	—	—
1899/ R.N. Wilson	—	—	—
1900/ R.N. Wilson	—	—	—
1901/ R.N. Wilson	—	—	—
1902/ R.N. Wilson	—	—	—
1903/ R.N. Wilson	—	—	—
1904/ J.H. Gooderham	—	—	—
1905/ J.H. Gooderham	—	—	—
1906/ J.H. Gooderham	—	—	—
1907/ E.H. Yeomans	—	—	—
1908/ E.H. Yeomans	—	—	—
1909/ E.H. Yeomans	—	—	—
1910/ E.H. Yeomans	—	—	—
1911/ E.H. Yeomans	—	—	—
1912/ E.H. Yeomans	—	—	—
1913/ J.A. Markle	—	—	—
1914/ M.H.A. Gunn	—	—	—

\* L'agent est le même que pour les Kainai.

\*\* La police a exercé un contrôle « préventif » des déplacements cette année-là car la petite vérole a grandement touché les environs du Fort Macleod et il fallait éviter que les Piikani l'attrape. Cet épisode ressemble davantage à une mesure extraordinaire plutôt qu'à un quelconque plan de restreindre en permanence les déplacements.

Tableau 4

**Les déplacements des Amérindiens dans les rapports annuels des agents indiens  
Les Siksika**

Année/Agent	Déplacements	Contrôle/interdiction	Motifs des déplacements
1885/ M. Begg	Oui	Non	Divers
1886/ M. Begg	Oui	Non	Divers
1887/ M. Begg	Oui	Non	Divers
1888/ M. Begg	—	—	—
1889/ M. Begg	Oui	Oui/Non	Vols de chevaux aux É.-U.
1890/ M. Begg	Oui	Oui/Non	« Embarrasser les colons »
1891/ M. Begg	—	—	—
1892/ M. Begg	Oui	Non	Divers
1893/ M. Begg	Oui	Non	Aller à Medecine Hat
1894/ M. Begg	—	—	—
1895/ M. Begg	Oui	Non	Aller à Calgary
1896/ M. Begg	Oui	Non	Aller à Calgary
1897/ G.H. Wheatley	—	—	—
1898/ G.H. Wheatley	—	—	—
1899/ G.H. Wheatley	Oui	Non	Aller à Calgary
1900/ G.H. Wheatley	—	—	—
1901/ J.A. Markle	—	—	—
1902/ J.A. Markle	—	—	—
1903/ J.A. Markle	—	—	—
1904/ J.A. Markle	—	—	—
1905/ H.E. Sibbald	—	—	—
1906/ J.A. Markle*	—	—	—
1907/ J.H. Gooderham	—	—	—
1908/ J.H. Gooderham	—	—	—
1909/ J.H. Gooderham	—	—	—
1910/ J.H. Gooderham	—	—	—
1911/ J.H. Gooderham	—	—	—
1912/ J.H. Gooderham	—	—	—
1913/ J.H. Gooderham	—	—	—
1914/ J.H. Gooderham	—	—	—

\* Agent intérimaire. Il n'y a pas eu de rapport formel cette année-là.

Tableau 5

**La Danse du Soleil dans les rapports annuels des agents indiens  
Les Kainai**

Année/Agent	Danse pratiquée	Contrôle/Interdiction	Mots sur l'automutilation
1877/ ———	——	——	——
1878/ ———	——	——	——
1879/ ———	——	——	——
1880/ ———	——	——	——
1881/ ———	——	——	——
1882/ C.E. Denny*	Oui	Non	Oui : pratiquée
1883/ W.M. Pocklington*	——	——	——
1884/ W.M. Pocklington**	——	——	——
1885/ W.M. Pocklington**	Oui	Non	——
1886/ W.M. Pocklington	——	——	——
1887 W.M. Pocklington	Oui	Non	Non
1888/ W.M. Pocklington	——	——	——
1889/ W.M. Pocklington	Oui	Non	Non
1890/ W.M. Pocklington	——	——	——
1891/ W.M. Pocklington	——	——	——
1892/ A.G. Irvine	Oui	Non	Non
1893/ J. Wilson	——	——	——
1894/ J. Wilson	——	——	——
1895/ J. Wilson	——	——	——
1896/ J. Wilson	Non	Oui	——
1897/ J. Wilson	Non	——	——
1898/ J. Wilson	Non	——	——
1899/ J. Wilson	——	——	——
1900/ J. Wilson	——	——	——
1901/ J. Wilson	Oui	Non	——
1902/ J. Wilson	Oui	Non	——
1903/ J. Wilson	——	——	——
1904/ J. Jowett	——	——	——
1905/ R.N. Wilson	——	——	——
1906/ R.N. Wilson	——	——	——
1907/ R.N. Wilson	——	——	——
1908/ R.N. Wilson	——	——	——
1909/ R.N. Wilson	——	——	——
1910/ R.N. Wilson	——	——	——
1911/ R.N. Wilson	——	——	——
1912/ W.J. Hyde	——	——	——
1913/ W.J. Hyde	——	——	——
1914/ W.J. Dilworth	——	——	——

\* Un seul rapport annuel est fait pour les trois réserves niitsitapi.

\*\* L'agent est le même que pour les Piikani.

Tableau 6

**La Danse du Soleil dans les rapports annuels des agents indiens  
Les Piikani**

Année/Agent	Danse pratiquée	Contrôle/Interdiction	Mots sur l'automutilation
1877/ ———	——	——	——
1878/ ———	——	——	——
1879/ ———	——	——	——
1880/ ———	——	——	——
1881/ ———	——	——	——
1882/ C.E. Denny*	Oui	Non	Oui : pratiquée
1883/ W.M. Pocklington*	——	——	——
1884/ W.M. Pocklington**	——	——	——
1885/ W.M. Pocklington**	Oui	Non	——
1886/ W.M. Pocklington**	——	——	——
1887/ W.M. Pocklington**	Oui	Non	Non
1888/ A.R. Springett	——	——	——
1889/ A.R. Springett	Oui	Non	Non
1890/ A.R. Springett	——	——	——
1891/ A.R. Springett	——	——	——
1892/ W.M. Pocklington	Oui	Non	Non
1893/ H.H. Nash	——	——	——
1894/ H.H. Nash	——	——	——
1895/ H.H. Nash	——	——	——
1896/ H.H. Nash	Non	——	——
1897/ H.H. Nash	Oui	Oui	——
1898/ R.N. Wilson	——	——	——
1899/ R.N. Wilson	——	——	——
1900/ R.N. Wilson	——	——	——
1901/ R.N. Wilson	——	——	——
1902/ R.N. Wilson	——	——	——
1903/ R.N. Wilson	——	——	——
1904/ J.H. Gooderham	——	——	——
1905/ J.H. Gooderham	——	——	——
1906/ J.H. Gooderham	——	——	——
1907/ E.H. Yeomans	——	——	——
1908/ E.H. Yeomans	——	——	——
1909/ E.H. Yeomans	——	——	——
1910/ E.H. Yeomans	——	——	——
1911/ E.H. Yeomans	——	——	——
1912/ E.H. Yeomans	——	——	——
1913/ J.A. Markle	——	——	——
1914/ M.H.A. Gunn	——	——	——

\* Un seul rapport annuel est fait pour les trois réserves niitsitapi.

\*\* L'agent est le même que pour les Kainai.

Tableau 7

**La Danse du Soleil dans les rapports annuels des agents indiens  
Les Siksika**

Année/Agent	Danse pratiquée	Contrôle/Interdiction	Mots sur l'automutilation
1877/ ———	——	——	——
1878/ ———	——	——	——
1879/ ———	——	——	——
1880/ ———	——	——	——
1881/ ———	——	——	——
1882/ C.E. Denny*	Oui	Non	Oui : pratiquée
1883/ W.M. Pocklington*	——	——	——
1884/ W.M. Pocklington**	Oui	Non	Oui : non-pratiquée
1885/ M. Begg	Oui	Non	Oui : non-pratiquée
1886/ M. Begg	Oui	Non	Non
1887/ M. Begg	——	——	——
1888/ M. Begg	Oui	Non	Oui : pratiquée
1889/ M. Begg	——	——	——
1890/ M. Begg	——	——	——
1891/ M. Begg	Oui	Non	Oui : interrompue
1892/ M. Begg	Oui	Non	Oui : non-pratiquée
1893/ M. Begg	——	——	——
1894/ M. Begg	——	——	——
1895/ M. Begg	Oui	Non	Oui : non-pratiquée
1896/ M. Begg	——	——	——
1897/ G.H. Wheatley	Oui	Non	——
1898/ G.H. Wheatley	Oui	Non	Non
1899/ G.H. Wheatley	Oui	Non	Non
1900/ G.H. Wheatley	——	——	——
1901/ J.A. Markle	——	——	——
1902/ J.A. Markle	——	——	——
1903/ J.A. Markle	——	——	——
1904/ J.A. Markle	——	——	——
1905/ H.E. Sibbald	——	——	——
1906/ J.A. Markle***	——	——	——
1907/ J.H. Gooderham	——	——	——
1908/ J.H. Gooderham	——	——	——
1909/ J.H. Gooderham	——	——	——
1910/ J.H. Gooderham	——	——	——
1911/ J.H. Gooderham	——	——	——
1912/ J.H. Gooderham	——	——	——
1913/ J.H. Gooderham	——	——	——
1914/ J.H. Gooderham	——	——	——

\* Un seul rapport annuel est fait pour les trois réserves niitsitapi.

\*\* W.M. Pocklington est l'agent qui a fait le rapport annuel pour la réserve siksika comprenant la période estivale. M. Begg est entré en fonction vers la fin de l'année.

\*\*\* Agent intérimaire. Il n'y a pas eu de rapport formel cette année-là.



En regardant les tableaux 2, 3 et 4, nous pouvons constater que plusieurs agents n'ont accordé que peu ou pas d'importance au fait de devoir surveiller les activités des Amérindiens à l'extérieur de la réserve. Durant toute la période étudiée concernant cette mesure, soit de 1885 à 1914, aucun agent n'a même fait référence au terme concret de « système des passes » ou encore, à de quelconques permissions que les Amérindiens devaient leur demander pour sortir de la réserve. Quand un agent mentionne que certains Amérindiens ont quitté la réserve pour aller à Calgary ou travailler pour des colons du voisinage, il n'est aucunement question de contrôler ces déplacements. Par exemple, W.M. Pocklington, qui fut agent de la réserve des Kainai de 1883 à 1891, n'a pas rapporté de déplacements dans ses rapports de 1886, 1888 et 1891 (où nous avons inscrit le signe suivant « — » dans les tableaux), alors que les autres années il informe seulement le surintendant aux Affaires indiennes que certains Amérindiens se sont livrés à des vols de chevaux dans les environs de la réserve, sans stipuler qu'il surveille ou tente d'empêcher ces agissements<sup>122</sup>. A.R. Springett est également avare de commentaires sur ce sujet, lui qui a été agent de la réserve des Piikani entre 1888 et 1892<sup>123</sup>. M. Begg est le seul agent chez les Niitsitapi, durant la période qui nous intéresse, qui ait fait mention de déplacements dans chacun de ses rapports annuels<sup>124</sup>. À deux occasions, il tenta de convaincre certains Siksika de ne pas voler de chevaux aux colons de la région, mais sans succès<sup>125</sup>.

En ce qui concerne l'interdiction de la Danse du Soleil à proprement parler ou certaines de ses composantes telles que la cérémonie du « Making of a Brave », les rapports annuels n'affichent pas une volonté à toute épreuve de la part des agents pour mettre fin à ce rituel. Dans son mémoire de maîtrise en anthropologie, James P. Robb défend l'idée que l'État canadien était déterminé à faire disparaître tout rituel amérindien, particulièrement la Danse du Soleil. Le titre de son travail illustre explicitement la vision qu'il a de la politique autochtone de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle :

*Discourse in the Sun Dance War 1880-1914 : an Analysis of the Narratives of Suppression, Resistance, Reaction, and Revitalization in the Successful Struggle by the Plains Indians to Defeat the Canadian Government's Orchestrated Campaign to Destroy their Central Religious Ceremony*<sup>126</sup>.

Robb ne semble pas avoir consulté ces rapports, ce qui aurait peut-être modifié son interprétation. Les informations recueillies dans les rapports des agents des réserves niitsitapi pour la période 1877-1914<sup>127</sup> nous font découvrir une toute autre réalité. Ce décalage avec l'interprétation de Robb ne peut en aucun cas être attribué au fait que la Danse du Soleil des Niitsitapi n'aurait suscité que peu de réactions chez les Eurocanadiens à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Ce fut tout le contraire. Les Niitsitapi correspondaient parfaitement à l'image du «sauvage nomade des Plaines» dans l'imaginaire collectif eurocanadien, et même euroaméricain. Pour certaines raisons que nous avons vues dans le premier chapitre, les Niitsitapi traînaient avec eux une réputation d'Amérindiens violents et brutaux et suscitaient toujours des craintes chez les colons des Plaines du Nord-Ouest, même une fois en réserves. Parallèlement, leur Danse du Soleil devint un événement spectaculaire hautement médiatisé, surtout au tournant des années 1890. Dans ces circonstances, que retrouve-t-on au juste dans les rapports des agents qui étaient en poste dans les réserves kainai, piikani et siksika au sujet de la Danse du Soleil? Les tableaux 5, 6 et 7 nous permettent de constater que la Danse du Soleil n'était peut-être pas une priorité pour les agents. Par exemple, en 1883 (pour l'année 1882), l'agent C.E. Denny, dont la juridiction s'étendait aux trois réserves niitsitapi pour cette année, mentionnait :

Je suis heureux de pouvoir dire que les sauvages ne s'intéressent pas autant que d'habitude aux danses de la médecine. En effet, bien qu'on ait encore célébré ces fêtes cette année, les cas où les sauvages ont supporté l'épreuve de la torture, comme ils le faisaient par le passé, ont été rares<sup>128</sup>.

Dans ce cas, il est intéressant de remarquer que l'agent en question se préoccupait de la cérémonie du « Making of a Brave » et cela, bien avant l'adoption de la législation de 1895. Or, il s'agit du seul passage traitant de la Danse du Soleil dans ce rapport et le ton n'est pas à la répression. Deux ans plus tard, en 1885 (pour l'année 1884), l'agent Pocklington écrit quant à lui :

La danse du soleil a eu lieu dans le cours de ce mois, mais elle a été dépouillée de sa solennité d'autrefois, pas un seul candidat ne s'étant présenté pour subir l'épreuve de la torture. Il n'est pas probable que cette coutume s'éteigne de sitôt, parce que les sauvages la regardent encore comme l'événement le plus important de l'année<sup>129</sup>.

Bien sûr, le thème de la disparition de certaines pratiques rituelles amérindiennes est à l'honneur dans les rapports des agents indiens. Mais il est surprenant d'apprendre que la voie à suivre pour que ces rituels s'éteignent n'est pas celle présentée généralement par la littérature. Du moins le cas des Niitsitapi atteste de possibilités autres qu'une répression orchestrée par le gouvernement fédéral. Pocklington, qui se ravise en comparaison de l'année précédente relativement au futur de la Danse du Soleil, écrit en 1886 (pour l'année 1885) : « La danse du soleil se passa paisiblement et vivement ; elle ne dura que trois jours cette année. Ça été une misérable affaire. Si j'en juge par le spectacle, je crois que si on les laissait tranquilles, la danse du soleil cesserait bientôt d'être la grande fête de l'année »<sup>130</sup>. De son côté, M. Begg, l'agent ayant apporté le plus de commentaires sur la Danse du Soleil pratiquée par les Niitsitapi donne également une impression de laisser-faire dans ses propos : « Comme c'est là une des principales attractions de la danse du soleil, ils n'y prendront pas beaucoup d'intérêt à l'avenir, et la danse elle-même *disparaîtra graduellement* »<sup>131</sup>. Étrangement, malgré que dix années aient passé et que la Danse du Soleil représente toujours un élément important de la culture niitsitapi, le discours de M. Begg n'a guère changé quant à lui : « La danse du soleil a eu lieu ici en juin. Ce n'est plus maintenant qu'une simple cérémonie religieuse ; il ne se commet plus d'actes barbares. La coutume, *s'il n'y est fait obstacle, disparaîtra graduellement* »<sup>132</sup>. Pourquoi ne fallait-il pas faire obstacle à ce rituel? N'était-ce pas justement l'objectif du gouvernement canadien que de voir à l'extinction de la Danse du Soleil? Certes, le « Making of a Brave » n'était presque plus pratiqué, mais l'ensemble du rituel de la Danse du Soleil lui, l'était. Faire disparaître les cultures amérindiennes, n'était-ce pas le mandat des affaires indiennes? L'attitude de laisser-faire dénotée plus haut peut difficilement nous convaincre que la politique autochtone dans les Plaines canadiennes à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle reposait sur un dessein quasi-messianique pour

sauver les Amérindiens en les extirpant de leur propre « sauvagerie ». Ce type de discours s'apparente davantage à celui des missionnaires chrétiens, point que nous aborderons plus loin. D'autres considérations, d'ordre économique notamment, entraînent peut-être plus en ligne de compte que nous pourrions le penser. En reprenant une fois de plus certains propos de M. Begg, tenus en 1886, un point jusque-là occulté dans la littérature fait surface, soit les considérations relevant bien plus du pragmatisme que de l'idéologique :

Les sauvages ont célébré cette année leur "Danse du Soleil" ordinaire, mais par suite de la pluie et le manque de candidats pour l'acte de la torture, je ne crois pas qu'elle ait réussi au point de vue des sauvages, et je serais heureux qu'ils s'en dégoutassent, parce que c'est une incommodité non mitigée parce qu'elle arrive toujours à une époque où les sauvages devraient travailler aux récoltes<sup>133</sup>.

La rareté des informations que l'on retrouve sur la Danse du Soleil dans les rapports annuels nous éloigne indubitablement de l'idée que l'État canadien ait livré une « bataille » aux rituels religieux amérindiens tels que la Danse du Soleil comme le soutient James P. Robb.

\* \* \*

Civiliser l'Amérindien en le confinant en réserve et en l'empêchant de s'adonner à ses rituels religieux traditionnels, voilà des concepts plus souvent qu'à leur tour répandus dans la littérature. Mais quels sont les motifs derrière ce type de discours? On ne peut nier que les termes « progrès », « civilisation » et « assimilation » faisaient partie du vocabulaire politique canadien à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Cependant, les recherches que nous avons menées nous invitent plutôt à explorer une piste différente que celle proposée par une interprétation accordant une grande importance au contexte idéologique de l'époque. Certes, l'interprétation idéologique et l'interprétation pragmatique sont en quelque sorte interdépendants. Or, la question est de mieux mesurer l'importance de chacun.

Hormis le fait que l'ensemble des Eurocanadiens anglophones semblaient partager des valeurs victoriennes comme nous l'avons entrevu, de quel contexte idéologique parlons-nous? Selon la littérature scientifique, le XIX<sup>e</sup> siècle est celui de l'évolutionnisme. Sans nécessairement s'afficher comme « évolutionnistes », les Eurocanadiens anglophones de l'époque auraient néanmoins partagé ce mode de pensée, qui reléguait l'Amérindien au plus bas échelon de la culture humaine. Mais en quoi cette interprétation peut-elle réellement servir un effort de compréhension de la politique autochtone de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle? Bien alimenté par l'exemple de l'interdiction de la Danse du Soleil et plus particulièrement par le cas des Niitsitapi, il convient maintenant de nous lancer dans une analyse de la gestion politique de la question autochtone au cours des premières décennies suivant la Confédération.

---

<sup>1</sup> Cité dans Simard, 2003, p. 13, note 3.

<sup>2</sup> *Ibid.* Sur ces commissions et enquête, voir Lavoie, 2004 et 2005.

<sup>3</sup> Berger, 1970, p. 226.

<sup>4</sup> Surtees, 1969, p. 87.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>6</sup> Price, 1950, p. 69-70; Oja, 1994, p. 24.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>8</sup> Dans ce travail, nous avons utilisé la 3<sup>e</sup> édition de l'ouvrage (Frideres, 1988, p. 29).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 27. La mise en italique est de l'auteur.

<sup>10</sup> Friesen, 1984, p. 158.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Tobias, 1991, p. 135. Voir aussi la première version de ce texte, Tobias, 1976.

<sup>13</sup> Dans ce travail, nous utilisons la version publiée en 1991.

<sup>14</sup> Tobias, 1991, p. 131.

<sup>15</sup> Pettipas, 1994, p. 19.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 17-18.

<sup>17</sup> Hoxie, 1996, p. 185.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>19</sup> Surtees, 1969, p. 94.

<sup>20</sup> Tobias, 1991, p. 136.

<sup>21</sup> Milloy, 1987, p. 8-9.

<sup>22</sup> McNab, 1981, p. 285.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> « The substantial costs incurred by the American army in fighting a series of protacted and expensive Indian wars horrified Canadian government leaders who were determined to adopt amore "humanitarian" and economically prudent approach to western settlement » (Dyck, 1986, p. 122).

<sup>27</sup> McNab, 1981, p. 278-279.

<sup>28</sup> Katherine Pettipas, qui fonde l'ensemble de son interprétation sur l'approche idéologique, a pourtant lu les réflexions de David McNab au sujet de la pensée de Herman Merivale en matière de

politique autochtone (Pettipas, 1994, p. 88). Or, elle ne fait aucune allusion au fait que la civilisation des Amérindiens n'était pas le premier choix de Merivale, cela pour ne retenir que la solution finalement préconisée, à savoir leur assimilation au sein de la société eurocanadienne.

<sup>29</sup> « This is a relatively new genre in the literature of the history of Indian-White relations but one which is highly promising. By focusing on the life of a civil servant, we can learn about the thinking of the times and develop an understanding of why the decisions took the shape they did. No radical thinkers and innovators are to be found amongst this lot! » (Morantz, 1988, p. 239).

<sup>30</sup> Lavoie, 2004, p. 90-91.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>32</sup> Oja, 1994, p. 9-10.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 10. Voir également Leighton, 1975.

<sup>34</sup> Barron, 1988, p. 29.

<sup>35</sup> H.A. Dempsey, 1985; Cousins, 1985.

<sup>36</sup> Dickason, 1996, p. 286.

<sup>37</sup> Carter, 1999, p. 164.

<sup>38</sup> Kerbirou, 1996, p. 150. La mise en italique est de son auteur.

<sup>39</sup> Brown, C., 1990, p. 61.

<sup>40</sup> Tobias, 1991, p. 135.

<sup>41</sup> Dominion du Canada, 1981, p. 94-96.

<sup>42</sup> Jennings, 1979, p. 285; Miller, 1991b, p. 326 et 331; Pettipas, 1994, p. 95-96.

<sup>43</sup> ANC, 1896c.

<sup>44</sup> GA, 1976a, p. 1.

<sup>45</sup> Voir Dominion du Canada, 1981, p. 1-93.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>47</sup> Barron, 1988, p. 35.

<sup>48</sup> Miller, 1991b; Hubner, 1995, p. 294-295.

<sup>49</sup> Jennings, 1979, p. 297.

<sup>50</sup> Carter, 1999, p. 163-164.

<sup>51</sup> Carter, 1985, p. 8-9.

<sup>52</sup> « I beg to inform you that a number of my Indians have gone to File Hills without passes. I have been informed by some of my Indians that a dance is to come off at File Hills soon; I have been doing all in my power to keep the Indians from attending those dances, but some have stolen away without my knowledge, and before your circular arrived » (ANC, 1896d).

<sup>53</sup> ANC, 1896i.

<sup>54</sup> Pettipas, 1994, p. 111.

<sup>55</sup> Pour le présent travail, nous avons utilisé la reproduction de cet article qui est paru l'année suivante dans un ouvrage collectif (Voir Miller, 1991b).

<sup>56</sup> Carter, 1999, p. 164-165.

<sup>57</sup> Barron, 1988, p. 35-36; Miller 1991b, p. 327.

<sup>58</sup> ANC, 1896j.

<sup>59</sup> Miller, 1991a, p. 194. Pour donner un exemple de ce décalage, W.M. Baker, qui travaillait pour la *Blackfoot Agency* durant les années 1890, écrivait dans une lettre destinée au Département des Affaires indiennes : « Sir, I have to request that you will look carefully through "the Indian Act" and its amendments, with a view to making and changes therein which you may consider necessary. It will be well that you should give briefly the reasons for any change you may suggest » (GA, 1897a).

<sup>60</sup> GA, 1953, p. 1.

<sup>61</sup> Archambault, 2001, p. 988.

<sup>62</sup> McEachran, 1881d.

<sup>63</sup> GA, 1941a, p. 5.

<sup>64</sup> MMA, 1938, p. 1.

<sup>65</sup> Shaw, 1976, p. 28-29.

<sup>66</sup> GA, 1973, p. 1.

<sup>67</sup> « It may be well to note that the offering of bits of flesh to the sun was a general practice not necessarily associated with the sun dance. Many comparatively young men now living (1904) bear numerous scars testifying to such offerings » (Wissler, 1918, p. 265).

<sup>68</sup> Francis, 1992, p. 100; Miller 1991a, p. 331. Ce phénomène a d'ailleurs déjà été observé chez nombre d'Amérindiens de la Côte Nord-Ouest pratiquant le potlatch (Schulte-Tenckhoff, 1986, p. 67).

<sup>69</sup> D'un point de vue anthropologique, le terme « Danse de la soif » était surtout utilisé pour la cérémonie annuelle des Cris des Plaines, qui s'apparentait grandement à la Danse du Soleil pratiquée par les Niitsitapi.

<sup>70</sup> Roschinski 2002.

<sup>71</sup> Mayfield, 1979, p. 115.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 108; J. Dempsey, 1988, p. 3.

<sup>73</sup> Mayfield, 1979, p. 108.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>75</sup> Daniela Roschinski accorde beaucoup d'importance à cette idée qu'il fallait, pour les policiers, tout faire pour éviter que l'Ouest canadien sombre dans la violence : « The force managed to protect the interest of two groups and avoid any confrontation, because violent confrontation would definitely hinder the making of a "mild" West » (Roschinski, 2002, p. 59).

<sup>76</sup> Carter, 1999, p. 161.

<sup>77</sup> Roschinski, 2002, p. 80.

<sup>78</sup> J. Dempsey, 1988, p. 5.

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> Aux États-Unis à la même période : « The enlisted soldiers's lot also included harsh discipline and nearly continuous fatigue labor that left little time for military pursuits » (Utley, 1988, p. 164).

<sup>81</sup> Omura, 1995, p. 44.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> Dominion du Canada, 1883, p. 173.

<sup>84</sup> Omura, 1995, p. 44.

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> ANC, 1898a.

<sup>87</sup> Omura, 1995, p. 45; Miller, 1991b, p. 331. En fait, vers 1900, un policier comme A.F.M. Brooke patrouillait les environs du campement de la Danse du Soleil, mais cela dans le but de voir à ce que le « Making of a Brave » ne soit pas pratiqué. L'objectif n'était aucunement d'interdire la Danse du Soleil dans son ensemble. ANC, 1900.

<sup>88</sup> ANC, 1897b.

<sup>89</sup> Utley, 1988, p. 172.

<sup>90</sup> ANC, 1896g.

<sup>91</sup> ANC, 1896h.

<sup>92</sup> Roschinski, 2002, p. 56-57.

<sup>93</sup> Dippie, 2004, p. 7; Hassrick, 2004, p. 30.

<sup>94</sup> Dawson, 1995, p. 21.

<sup>95</sup> Jackel, 1977, p. 210-211.

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> Barron, 1986, p. 142.

<sup>98</sup> Fowler, 1996, p. 45.

<sup>99</sup> Omura, 1995, p. 5.

<sup>100</sup> ANC, 1901.

<sup>101</sup> GA, 1897b, p. 1.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>103</sup> Carter, 1999, p. 83.

<sup>104</sup> GA, 1897b, p. 3.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>106</sup> Smith, 2000.

<sup>107</sup> GA, 1897b, 2.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>109</sup> Wilson, 1910.

<sup>110</sup> GA, 1897d.

<sup>111</sup> GA, 1897c, p. 280-282.

<sup>112</sup> GA, 1897d, p. 3.

<sup>113</sup> L'anthropologue Isabelle Schulte-Tenckhoff a pu le constater dans ses recherches sur le potlatch sur la Côte Nord-Ouest : « Ces travaux à caractère ethnographique, mais "amateur", sont pour la plupart le fait de missionnaires, d'administrateurs et de militaires, c'est-à-dire de personnes appelées à remplir des fonctions précises sur la frontière, liées à l'implantation du système étatique et marchand occidental. Leur intérêt réside donc non seulement sur le plan des données factuelles qu'ils contiennent mais encore dans le fait qu'ils restituent fidèlement la manière dont les colons perçoivent la réalité indienne. Cette littérature réserve cependant une surprise au lecteur lorsque celui-ci commence à ressentir la fascination que les sociétés de la Côte Nord-Ouest exercent sur leurs observateurs occidentaux, fascination qui transparaît nettement, en dépit du caractère souvent évolutionniste et européocentrique de la démonstration » (Schulte-Tenckhoff, 1986, p. 69).

<sup>114</sup> Nous savons que Katherine Pettipas a consulté le fonds d'archives contenant les écrits de Wilson (Pettipas, 1994, p. 279). Or, l'anthropologue ne semble pas avoir trouvé curieux qu'un policier puisse entretenir des liens amicaux avec des Amérindiens qu'il devait, du moins selon la politique officielle, surveiller et punir. Du fait que les recherches de Pettipas ont surtout porté sur les Cris, il n'est pas interdit de présupposer qu'elle a passé d'autres relations semblables sous silence.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>116</sup> Miller, 1991b, p. 330-331.

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> *Ibid.*

<sup>119</sup> Binnema, 1996, p. 3.

<sup>120</sup> GA, 1897b, p. 6.

<sup>121</sup> « [...] aucune loi ne peut être promulguée ni modifiée, aucune taxe et aucun impôt ne peuvent être légalement imposés et aucun crédit ne peut être légalement affecté à moins qu'ils aient été officiellement approuvés par le Parlement » (Guy, 2000, p. 31).

<sup>122</sup> Dominion du Canada, 1886, p. 75-77; 1887, p. 138-139; 1888, p. 97-99; 1889, p. 92-93; 1890, p. 82-84; 1891, p. 59-61; 1892, p. 85-87.

<sup>123</sup> Dominion du Canada, 1889, p. 94-96; 1890, p. 86-87; 1891, p. 61-62; 1892, p. 89-90.

<sup>124</sup> Dominion du Canada, 1886, p. 78-79; 1887, p. 140-141; 1888, p. 100-101; 1889, p. 93-94; 1890, p. 85-86; 1891, p. 62-63; 1892, p. 87-89; 1893, p. 183-184; 1894, p. 86-88; 1895, p. 89-90; 1896, p. 140-141; 1897, p. 153-155.

<sup>125</sup> Dominion du Canada, 1890, p. 85-86; 1891, p. 62-63.

<sup>126</sup> Robb, 1995. Voir également Niezen, 2000.

<sup>127</sup> En fait les Niitsitapi ne se sont seulement établis dans les réserves qui leur ont été attribuées qu'en 1880, comme nous l'avons mentionné précédemment.

<sup>128</sup> Dominion du Canada, 1883, p. 175.

<sup>129</sup> Dominion du Canada, 1885d, p. 88.

<sup>130</sup> Dominion du Canada, 1886, p. 77.

<sup>131</sup> Dominion du Canada, 1892, p. 88. Nous avons mis en italique.

<sup>132</sup> Dominion du Canada, 1896, p. 141. Nous avons mis en italique.

<sup>133</sup> Dominion du Canada, 1886, p. 79.



## **CHAPITRE 3**

### **Les motifs derrière l'interdiction de la Danse du Soleil**

Les études amérindiennes au Canada ont surtout été, comme pour le reste de l'Amérique du Nord, l'apanage des anthropologues jusqu'à récemment. Malgré l'augmentation du nombre de travaux réalisés par des historiens sur le passé des premiers peuples du Canada, il demeure que plusieurs pans de l'histoire amérindienne ont essentiellement été étudiés par des anthropologues. Un bon exemple est l'interdiction des rituels religieux amérindiens dans les Plaines à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par le gouvernement fédéral. Il va sans dire que cette situation ne constitue pas un problème en soi, au contraire. Selon les chercheurs s'étant intéressés à la question de la prohibition des manifestations religieuses amérindiennes, anthropologues pour la plupart, l'explication la plus cohérente pour comprendre la politique autochtone de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle puise sa source dans un courant idéologique comme l'évolutionnisme (évolutionnisme victorien dans le cas du Canada anglais). Pour notre part, une analyse de cette même politique autochtone, guidée par des considérations davantage pragmatiques, nous amène à minimiser considérablement l'importance de ce courant idéologique. Selon J.R. Miller :

Like American academics, Canadians have made an impressive start on revising the understanding of economic, military, and social relations in the seventeenth and eighteenth centuries. However, discussions of nineteenth-century assimilative policies have persisted in an older tendency to treat the Indians as objects rather than agents, victims rather than creators, of their history<sup>1</sup>.

Du coup, notre réflexion vise à apporter un regard révisionniste sur cette fameuse politique autochtone. Nous commencerons donc par revoir l'argument le plus populaire pour comprendre le comportement de l'État canadien à l'endroit des premiers peuples, l'omniprésence de l'évolutionnisme victorien comme mode de pensée, et nous regarderons en quoi cette idéologie ne peut fournir toutes les réponses. Par la suite, nous retournerons à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle pour tenter de saisir avec plus de justesse l'état d'esprit de la population eurocanadienne et du gouvernement fédéral au sujet des Amérindiens des Plaines et de la Danse du Soleil. Enfin, pour conclure notre réflexion, nous développerons une argumentation nouvelle pour expliquer la prohibition de ce rituel religieux amérindien.

### **3.1 Les limites de l'évolutionnisme victorien comme clé de l'énigme**

#### **3.1.1 Repères théoriques et questionnements**

Qu'est-ce que l'évolutionnisme victorien? Est-ce que ce que nous appelons « l'idéologie évolutionniste » et les théories évolutionnistes des débuts de l'anthropologie professionnelle à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle constituent une seule et même chose? Pourquoi accorder autant d'importance au courant idéologique que fut l'évolutionnisme victorien pour tenter de comprendre la politique autochtone de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle? Nous voilà donc contraint de tenter d'apporter certaines réponses à ces questions avant de poursuivre notre réflexion.

Nous ne pouvons effectuer une analyse en profondeur des théories anthropologiques du XIX<sup>e</sup> siècle en seulement quelques pages<sup>2</sup>. Mentionnons néanmoins que l'évolutionnisme, dans un cadre strictement anthropologique, est apparu au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle dans le contexte des Lumières en Europe. Certains penseurs, notamment des philosophes tel que Jean-Jacques Rousseau, intrigués par les découvertes du Nouveau Monde que représentait l'Amérique, tentèrent de comprendre comment des hommes, les « Sauvages américains », avaient pu avoir vécu selon un mode de vie ne ressemblant en rien à celui des Européens. Progressivement, plusieurs intellectuels d'Europe continentale, de Grande-Bretagne et des États-Unis ont élaboré une panoplie

de théories pour tenter de situer les Amérindiens par rapport à l'Homme blanc. Ces théories avaient un point en commun, celui d'imaginer une évolution linéaire des cultures humaines. L'Homme blanc pouvait-il avoir déjà vécu comme ces « Sauvages américains » dans un lointain passé? Ce genre de question animait plusieurs débats car le mode de vie des Amérindiens échappait aux cadres habituels de référents culturels européens.

Dans un contexte victorien, c'est-à-dire durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle essentiellement et cela, dans le monde britannique, les cultures humaines suivaient un parcours hiérarchique dans leur progression. La révolution industrielle débuta plus précocement en Angleterre qu'ailleurs et cette situation la propulsa au premier rang mondial dans la plupart des secteurs économiques. Durant l'Exposition universelle de 1851 :

[...] l'Angleterre s'était vu à cette occasion consacrée au zénith des nations. [...] La physionomie même du pays en fut profondément bouleversée : à côté de l'« Angleterre verte » traditionnelle vint se juxtaposer une « Angleterre noire » industrialisée et urbanisée, faisant figure de véritable prototype de la modernité aux yeux des autres nations européennes<sup>3</sup>.

Globalement, l'ensemble des diverses versions de la théorie évolutionniste affirmait que l'homme devait gravir une série d'échelons, le nombre variant selon les scientifiques, pour atteindre la civilisation. Dans tous les cas, le type d'économie constituait le principal déterminant du stade d'évolution d'une société donnée<sup>4</sup>. Ainsi, les Victoriens pouvaient difficilement s'imaginer culturellement inférieurs aux autres nations, encore moins aux Amérindiens. Le mode de vie de ceux-ci, leurs rituels, leurs croyances, bref tout ce qui les concernait, ne pouvaient qu'apparaître peu évolués en termes de progrès. On comprend donc que dans ces circonstances, la fomentation de nouvelles théories anthropologiques pour tenter de situer les Amérindiens face à cette modernité émergente ne pouvait accorder une position enviable à ces derniers. L'époque du noble sauvage était maintenant révolue. Suivant cette manière que les Victoriens avaient de voir les « sociétés inférieures », l'Amérindien des Plaines, c'est-à-dire ce « sauvage nomade » du

Nord-Ouest qui vivait de la chasse aux bisons, ne pouvait qu'occuper les plus bas échelons parmi celles-ci. D'ailleurs, en ce sens, les Niitsitapi étaient vus comme les Amérindiens parmi les plus attardés au Canada : « [...] the Blackfeet, being the most helpless Indians in the country, and unaccustomed to anything else but hunting buffalo »<sup>5</sup>. Ces théories ont donc été pensées dans un contexte bien particulier, soit durant l'apogée du colonialisme contemporain. L'évolutionnisme victorien est ce filtre social par lequel les Victoriens de l'époque percevaient l'Amérindien comme un être humain culturellement inférieur, voire perdu dans la modernité, et qui, sans aide ne parviendrait jamais à atteindre la civilisation. Il faut comprendre que les théories anthropologiques — et leurs multiples composantes — préoccupaient un cercle très restreint d'intellectuels. De plus, aucun consensus théorique ne faisait foi de loi au sein de ce petit groupe de la population britannique. Si l'on considère que plusieurs thèmes comme l'économie, la religion, les systèmes politiques, etc., préoccupaient ces intellectuels, force est d'admettre qu'il ne devait pas être facile de voir clair dans toutes ces réflexions. C'est pourquoi nous préférons retenir l'idée que l'ensemble des Victoriens voyaient les Amérindiens au travers d'un filtre social relativement homogène que nous qualifions de contexte idéologique victorien. D'un point de vue davantage religieux, là encore la vision évolutionniste de l'histoire que partageaient les Victoriens ne pouvait que mener à un dénigrement des systèmes de croyances amérindiens<sup>6</sup>. Le protestantisme faisait partie intégrante de la modernité pour les Victoriens; les systèmes religieux amérindiens devenaient indubitablement perçus comme inférieurs en soi.

Maintenant, quel rapport pouvons-nous établir entre cette vision des cultures et l'histoire de l'humanité dans un contexte grandement façonné par l'évolutionnisme victorien? Si les Victoriens occupaient la position de tête des cultures humaines et que rien n'indiquait que cette situation allait changer durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, pourquoi les cultures dites primitives comme celles des Amérindiens auraient-elles pu continuer de prospérer à leur rythme dans un monde où la modernité accélérerait le cours de l'histoire? Il ne faisait alors aucun doute que des sociétés comme celles des Amérindiens des Plaines n'avaient d'autre choix que de suivre la cadence imposée par les « élites de ce monde », les Victoriens. C'est pourquoi l'on parle d'une vision évolutionniste de l'histoire en référence à cette période. Les cultures amérindiennes

allaient disparaître qu'on le veuille ou non pour rejoindre la modernité. En d'autres mots, les Amérindiens devaient s'adapter. Mais comme mentionné plus haut, cette tâche semblait impossible à réaliser sans un certain soutien offert par les plus évolués culturellement, les Victoriens. Selon plusieurs chercheurs, cette idéologie aurait grandement été partagée par les Eurocanadiens anglophones<sup>7</sup>.

Partant de ce lien étroit entre le Canada anglais et la Grande-Bretagne, il faut maintenant se questionner sur l'impact d'une telle vision évolutionniste des cultures humaines sur les relations avec les Amérindiens. D'abord, citons la définition de ce qu'est une idéologie selon Jean-Jacques Simard : « L'idéologie est un discours qui explicite le sens du monde et débouche sur l'action [...] »<sup>8</sup>. Claude Liauzu abonde dans le même sens en soutenant « [qu'] une idéologie diffère d'une simple opinion en ceci qu'elle affirme détenir soit la clé de l'histoire, soit la solution à toutes les énigmes de l'univers, soit encore la connaissance profonde des lois cachées de l'univers qui sont supposées gouverner la nature de l'homme »<sup>9</sup>. Si nous transposons ces idées à la politique autochtone canadienne à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, que devons-nous en déduire? Cette question nous amène à aborder un point crucial de notre réflexion, point que nous avons soulevé plus haut en posant cette autre question : Pourquoi accorder autant d'importance au courant idéologique que fut l'évolutionnisme victorien pour tenter de comprendre la politique autochtone de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle?

La raison est simple. Presque toutes les études ayant abordé la problématique de l'interdiction de la Danse du Soleil dans les Plaines canadiennes ont fait du contexte évolutionniste victorien de l'époque une sorte de trame de fond qui aurait incité le gouvernement fédéral à jouer un rôle de premier plan dans l'assimilation et la civilisation des premiers peuples. Par exemple, Katherine Pettipas, qui s'intéresse précisément à cette prohibition, dresse le tableau suivant de la situation :

The term progress was understood as a process by which all would enjoy the opportunity to attain the highest stage of civilization as exemplified by Victorian Protestant industrialized England. Considering themselves to be "leaders of civilization" and successful "pioneers of industry and progress," Victorians

evaluated the cultural systems of other societies against their own image. It was a hierarchical world, with Britain at the apex of material and moral progress<sup>10</sup>.

S'intéressant plus largement à la politique autochtone canadienne du XIX<sup>e</sup> siècle, John Oja affirme pour sa part : « [...] Canadian politicians sought to elevate the Indians by changing the very nature of their individual and collective lives. Thus, education, Christianity and agriculture were deemed essential for the civilization of the Indians »<sup>11</sup>. Plus récemment, Ronald Niezen, dans son livre intitulé *Spirit Wars. Native North American Religions in the Age of Nation Building* (2000), renchérit cette idée par ces propos : « Evolutionism, racism, and exclusivist Christianity were compatible ideas that situated Indians in an inferior position in the scale of human progress, simultaneously justifying their dispossession and calling for their improvement »<sup>12</sup>. Plus explicitement, Niezen mentionne également, en lien avec l'oeuvre du célèbre anthropologue américain Lewis H. Morgan qui a considérablement influencé les débuts de l'anthropologie professionnelle par ses idées :

Morgan's paradigm presented this sequence as occurring through the earlier stages of Lower, Middle, and Upper Savagery followed by Lower, Middle, and Upper Barbarism, ultimately progressing to Civilization. Native North Americans were usually situated in Upper Savagery or Lower Barbarism, depending upon Morgan's assessment of their material and political development. This approach to human progress called out for something to be done, some forceful strategy to bring the Indians out of their supposedly inferior and lethargic state to enjoy the benefits of civilization<sup>13</sup>.

Pettipas suggère elle aussi cette explication pour comprendre le colonialisme de l'État canadien par rapport aux Amérindiens des Plaines : « These [anthropological] theories served to explain and justify the destruction of Native societies in the name of progress »<sup>14</sup>.

Il est intéressant de constater que ces idées semblent se conjuguer aisément avec la vision messianique de la colonisation des Plaines proposée par Carl Berger et les idées

des autres tenants d'une approche idéologique de la politique autochtone de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Nous avons vu que cette approche sous-entend une attitude ferme de la part du gouvernement fédéral à l'endroit des Amérindiens des Plaines et l'élaboration d'une politique civilisatrice bien soutenue et bien définie visant à aider ces derniers à « progresser culturellement ». Or, une étude de l'interdiction de la Danse du Soleil chez les Niitsitapi nous a permis de découvrir une situation beaucoup plus complexe que celle se résumant à un périmètre d'analyse déterminé par le contexte idéologique. Par exemple, pourquoi l'interdiction de ce rituel ne s'est-elle jamais matérialisée en une forme de répression convaincante chez les Niitsitapi? Nos recherches nous ont plutôt permis de découvrir une sorte d'indifférence pour les mesures de prohibition des rituels religieux amérindiens proposées par Ottawa chez les policiers et agents en fonction dans le sud de l'actuelle province de l'Alberta au tournant du XX<sup>e</sup> siècle. Qui plus est, une certaine confusion semble avoir caractérisé la réception de ces mesures par les représentants de l'État fédéral sur le terrain et cela, tout au long de la période qui nous intéresse. Bref, il faut peut-être chercher des réponses ailleurs que dans le courant idéologique que fut l'évolutionnisme victorien, ce qui implique également de prendre quelque peu nos distances par rapport aux théories anthropologiques évolutionnistes. En d'autres mots, tentons d'élargir le cadre d'analyse.

Un point envers lequel nous avons manifesté un certain scepticisme est à l'effet que les quelques chercheurs qui ont étudié l'interdiction de la Danse du Soleil semblent croire que les théories évolutionnistes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle — grandement analysées depuis par les milieux académiques — étaient parfaitement comprises et approuvées par les politiciens canadiens de l'époque<sup>15</sup>. Certes, le vocabulaire politique de cette période contenait son lot de termes du genre « civilisation », « progrès », voire « assimilation ». Mais est-ce suffisant pour établir un lien direct avec ces théories? Aux États-Unis, « the term *civilization* was used in so many ways and for such different purposes around the turn of the [twentieth] century that pursuing questions about its specific meaning leads to few revealing insights »<sup>16</sup>. Par ailleurs, George W. Stocking Jr., l'un des plus grands spécialistes de l'histoire de l'anthropologie victorienne, soutient qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle les administrateurs coloniaux de l'Empire s'intéressaient très peu à l'anthropologie : « There were colonial administrators who read [anthropological works

of] Maine and Tylor, but the Colonial Office had little interest in anthropology, nor the Anthropological Institute in the Colonial Office [...] »<sup>17</sup>. De plus, doit-on voir l'utilisation de ces termes comme une idéologie se traduisant par des actions? Au début du chapitre précédent, nous avons vu que le « programme de civilisation » au Canada a débuté officiellement en 1828, soit bien avant le développement des théories de Lewis H. Morgan, durant les années 1850 et 1860<sup>18</sup>. Ce fait à lui seul ne devrait-il pas soulever des questionnements sur les dessous de la politique autochtone? Le gouvernement canadien désirait-il vraiment contribuer à l'avancement culturel des Amérindiens?

Trop souvent les questions entourant les liens entre l'État canadien et les Amérindiens dans l'histoire sont étudiées dans une perspective qui tend à évacuer divers éléments qui, en apparence, n'apparaissent que peu ou pas pertinents pour mieux comprendre la politique autochtone alors qu'ils sont pourtant susceptibles de réformer notre vision des choses. En d'autres mots, nous estimons que la gestion politique de la question autochtone à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle doit être davantage replacée dans son contexte. Cela est d'autant plus vrai pour l'interdiction de la Danse du Soleil. Mais quel était ce contexte? Était-ce simplement celui où l'évolutionnisme victorien justifiait les comportements colonialistes des Eurocanadiens à l'endroit des Amérindiens? Aucun doute sur le fait que la discipline anthropologique de cette période suivait une ligne de pensée qui situait l'Amérindien au bas de l'échelle des cultures humaines. Aucun doute sur le fait que pour l'ensemble de la population eurocanadienne anglophone de l'époque, les cultures amérindiennes n'étaient pas aussi évoluées que la leur. Le pas entre ces deux réalités a plus qu'à son tour été franchi pour comprendre les agissements de l'État canadien en ce sens que les décideurs politiques de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle auraient surtout cherché à permettre aux Amérindiens de s'adapter au monde dit civilisé. Mais qu'en est-il des attitudes racistes qui prévalaient au sein de la majorité de la population concernant les Amérindiens? Est-ce que cette même population souhaitait réellement voir son gouvernement fédéral utiliser une partie substantielle des fonds publics pour mener à terme un tel projet humanitaire? Est-ce que évolutionnisme et racisme allaient de pair? Convergeaient-ils vers un même point, qui aurait été l'amélioration du bien-être des premiers peuples en vertu d'une responsabilité humanitaire, voire messianique, de la part de l'État canadien? Au premier regard, il nous semble quelque peu contradictoire de lier



ces deux attitudes ensemble. Pour sa part, Ronald Niezen les interrelie étroitement lorsqu'il affirme : « Evolutionism, racism, and exclusivist Christianity were compatible ideas [...] »<sup>19</sup>. Il apparaît donc incontournable d'explorer davantage certains faits et situations qui concordent plus ou moins avec une interprétation de la politique autochtone de l'époque par l'évolutionnisme victorien.

### 3.1.2 Paradoxes et incohérences

Aux États-Unis, à la différence du Canada, le gouvernement fédéral s'est directement impliqué dans l'approfondissement des connaissances sur les sociétés amérindiennes en créant, en 1879, le Bureau of Ethnology suite aux recommandations émises par la Smithsonian Institution de Washington<sup>20</sup>. Or, comme pour l'ensemble du monde anglo-saxon de l'époque, une vision évolutionniste de l'histoire caractérisait la perception que les Euroaméricains avaient des premiers peuples. Leurs cultures étaient vouées à disparaître à plus ou moins long terme. Malgré la création du Bureau of Ethnology, est-ce que le gouvernement américain s'est servi des nouvelles connaissances accumulées sur les cultures amérindiennes pour mieux instaurer son processus de civilisation? La réponse est en grande partie négative. Dès les années 1830 un discours raciste avait déjà pris naissance à l'endroit des minorités ethniques du pays, y compris les Amérindiens : « The idea of white racial superiority became an increasingly prominent feature of everyday discourse in America during the 1830s and 1840s »<sup>21</sup>. Parallèlement, l'Empire britannique se développait considérablement de sorte que dans le monde victorien également un sentiment de supériorité culturelle émergea comme nous l'avons vu plus haut.

Katherine Pettipas<sup>22</sup> et Rob K. Omura<sup>23</sup> mentionnent tous deux que la fin du XIX<sup>e</sup> siècle correspond à une période au Canada où selon l'opinion populaire les Amérindiens devaient se civiliser ou disparaître. Peut-être, mais ils omettent de se questionner quant à savoir si ce genre d'attitude renvoie automatiquement à un désir d'aider les Amérindiens à devenir civilisés. Est-ce une attitude civilisatrice ou simplement raciste?<sup>24</sup> James P. Robb abonde dans le même sens qu'eux en affirmant : « Euro-Canadians, like their counterparts in Great Britain and the United States, were

imbued with the mystique of white, read Anglo-Saxon superiority, over all other “races” »<sup>25</sup>. Mais encore une fois, cela ne signifie pas pour autant que le gouvernement fédéral voulait réellement accompagner les Amérindiens dans leur processus de civilisation. Il y a une marge entre se sentir supérieur et vouloir contribuer à la progression des cultures dites attardées vers la modernité. Reprenant les propos écrits par Christine Bolt dans son livre *Victorian Attitudes Toward Race* (1971), Pettipas dit à propos de la perception qu’avaient les Eurocanadiens anglophones des systèmes religieux amérindiens à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : « Commonly referred to as “local customs,” the ideologies and associated religious expressions of these groups were denounced as “gross superstitions” and even “ferocious forms of worship” »<sup>26</sup>. Une telle attitude ne relèverait-elle pas du racisme plus qu’autre chose? Dans un article paru en 1997, l’historien britannique John Darwin soutient que le colonialisme de l’Empire à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle fut d’abord et avant tout dicté par des intérêts économiques : « [The] late Victorian imperialism [...] was the vehicle of a commercial and financial expansion which continued far into the twentieth century »<sup>27</sup>. Si nous retournons un instant à l’idée énoncée dans le chapitre précédent qui veut que le gouvernement canadien se serait bien passé de devoir gérer un problème indien dans les Plaines à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, cela sous-entend que la priorité était peut-être de trouver une manière d’exploiter la région en évitant un bain de sang — notamment en repoussant les premiers peuples le plus loin possible pour permettre aux colons d’exploiter le sol — davantage que de vouloir civiliser les Amérindiens. Il est permis de penser ainsi car l’on peut lire ce genre de proposition dans divers journaux de l’Est à cette époque. Ces propos que l’on retrouve dans la *Montreal Gazette* en 1880 attestent du fait que cette possibilité a déjà été envisagée : « The suggestion has been made that our Indians should now, before they show any symptoms of collisions, be removed from the present reservations to points further North, and out of the way of the malcontents on the boundary line »<sup>28</sup>. Notons que le texte en question où l’on peut lire ces propos ne fait que rapporter des idées débattues à la Chambre des Communes. Il faut aussi savoir que quelques décennies plus tôt, durant la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, alors que le « problème indien » concernait le Haut-Canada, où l’afflux d’immigrants faisait craindre des troubles avec les Amérindiens, l’idée d’offrir à ceux-ci une sorte de territoire indien

plus à l'ouest qui regrouperait différentes nations avait déjà été énoncée, un peu comme le gouvernement américain fit en Oklahoma : « In Canada, the same solution was recommended by the Lieutenant Governor of Upper Canada, Francis Bond Head, who offered the island of Manitoulin for all the Indians of Upper Canada as a new home »<sup>29</sup>. Bien que cette idée ne fut pas retenue, elle fut néanmoins étudiée.

En faisant un parallèle avec l'histoire des Afro-Américains, Carl Berger souhaite illustrer que les autorités américaines étaient parfaitement conscientes au XIX<sup>e</sup> siècle de l'importance de permettre aux Noirs de recevoir une éducation afin qu'ils puissent, par la suite, s'intégrer davantage à la société majoritaire et même y jouer un rôle : « Though [G.R. Parkin] fully understood that the more educated the Negro became and the more he qualified himself for free citizenship and political equality [...] »<sup>30</sup>. Nous savons toutefois que les choses ne se sont pas déroulées ainsi et que les Afro-Américains ont été largement exclus de la société majoritaire pendant plusieurs décennies. En fait, le racisme à leur endroit n'est jamais disparu complètement. Étrangement, Berger mentionne également : « In term of this outlook the British and American people were joint custodians of the racial mission »<sup>31</sup>. Dans un texte paru en 2004, Sylvie Lacombe se penchait sur ce lien entre le Canada anglais et les États-Unis de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle concernant la question raciale. Ainsi dit-elle :

Élue de Dieu, la race anglo-saxonne est vue tel un individu chrétien. Les idéaux britanniques représentent en effet son âme, alors que l'Empire est le corps politique qui lui permet d'agir dans le monde. Ce nouvel élément nous oblige à revenir sur la perception des États-Unis dont on a dit qu'elle était ambiguë. Si les partisans de l'Empire entendent maintenir ce qui les distingue des Américains, ils considèrent néanmoins les États-Unis comme partie intégrante de la race anglo-saxonne<sup>32</sup>.

Par surcroît, Berger qui soutient, peut-être en poussant sa réflexion sur un terrain très complexe, que le darwinisme social a eu un impact considérable sur la société victorienne<sup>33</sup>. Nous serions donc en présence d'une société qui, d'une part, serait investie d'une mission civilisatrice à l'endroit des peuples considérés comme

« sauvages » et, d'autre part, grandement influencée par une théorie qui renvoyait davantage au concept de la survivance du plus apte. Si on admet que le darwinisme social aurait eu, par exemple, un retentissement quelconque sur la manière de penser la relation avec l'Autre, l'Amérindien dans le cas du Canada, n'aurait-on pas plutôt cherché à écraser celui-ci? Aux concepts d'évolutionnisme et de racisme, s'ajoute donc celui de darwinisme social.

Est-ce que cette théorie a réellement exercé une influence sur les relations entre l'État canadien et les Amérindiens à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle? Il s'agit d'une question délicate et certains chercheurs ont tôt fait de la régler en soutenant que le gouvernement canadien a toujours préconisé une vision humanitaire de sa politique autochtone. Par exemple, Desmond Morton soutient, dans une étude comparative entre le Canada et les États-Unis concernant les relations avec les Amérindiens des Plaines au moment de la colonisation : « [...] when Canada acquired the Northwest, it had no standing army apart from the small remaining British garrison, and not the slightest desire to acquire one »<sup>34</sup>. Mais rien n'indique que ce très faible désir de se doter d'une armée pour le Nord-Ouest relève d'une volonté de se démarquer des États-Unis ou encore d'intercéder pacifiquement et humanitairement auprès des Amérindiens. Au sujet de la meilleure manière de procéder pour que les Amérindiens restent tranquilles sur leurs réserves et ne perturbent pas le processus colonial, un auteur anonyme écrivait dans la *Montreal Gazette* en 1882 : « It will certainly be cheaper to feed these Indians than to fight them [...] »<sup>35</sup>. S'il faut en croire ces propos, ce n'est pas que l'option militaire n'ait pas été envisagée, mais que celle-ci aurait coûté beaucoup trop cher<sup>36</sup>. Comme vu dans le chapitre précédent, la Couronne britannique avait elle aussi rapidement mise de côté l'idée de confronter militairement les Amérindiens durant les années 1830 et 1840, faute de moyens financiers. Malgré tout, la possibilité de préconiser la force comme solution au problème indien dans les Plaines a refait surface sporadiquement. Ainsi, certes dans un contexte où des troubles se préparaient dans l'Ouest en 1885, un dénommé M. Watson proposa à la Chambre des Communes la création d'une milice pour mater les Amérindiens car, selon lui, ceux-ci ne craignaient guère la Police montée :

D'après mon expérience des affaires du Nord-Ouest, je suis convaincu qu'il serait plus important pour le gouvernement d'étudier la possibilité d'organiser une milice volontaire dans le Manitoba et les territoires que d'augmenter le nombre de la police à cheval. L'honorable premier ministre a eu grandement raison de dire que les sauvages deviennent très hardis lorsqu'ils sont en majorité, et lorsqu'il n'y a pas une force suffisante pour empêcher les déprédations, ils se livrent au pillage et se retirent ensuite sur leurs réserves; ils font aux colons des demandes que ces derniers sont obligés de satisfaire, car ils auraient à en souffrir. De plus j'ai fait le calcul de ce que coûterait le maintien d'une compagnie de volontaires dans le Nord-Ouest, et j'ai trouvé qu'une compagnie coûterait au pays ce que coûte l'entretien d'un seul homme de police à cheval; et une compagnie inspirerait certainement plus de terreur aux sauvages qu'un seul homme de police à cheval. On ne peut pas trop louer la police à cheval de ce qu'elle a fait pour protéger les colons et pour maintenir les lois et l'ordre dans le Nord-Ouest pendant des années<sup>37</sup>.

Portons une attention particulière au passage où M. Watson estime que la Police montée a échoué dans son devoir de faire peur aux Amérindiens. Pour lui, une milice de volontaires serait beaucoup plus efficace sur ce point. Même si nous gardons en tête que ces propos sont formulés dans un contexte tendu, l'idée de blâmer les policiers pour ne pas avoir réussi à intimider les Amérindiens nous laisse perplexe sur le dessein humanitaire de la politique autochtone du gouvernement canadien à cette époque. Et ce discours puisé dans les débats parlementaires de la Chambre des Communes est intéressant dans la mesure où il dégage une certaine spontanéité de pensée, reflétant une opinion saisie sur le vif. Civiliser les « sauvages », était-ce vraiment le premier souci des élus? Permettons-nous d'en douter.

Il est difficile de déterminer l'influence exacte du darwinisme social sur la politique autochtone canadienne à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Or, selon nous, il faut surtout se garder de croire à une parfaite homogénéité de pensée au sein du gouvernement fédéral concernant le sort des Amérindiens. Par exemple, au cours d'un débat sur la question indienne tenu en 1884, un dénommé M. Mills proposait littéralement l'adoption du

darwinisme social dans les relations que l'État fédéral entretient avec les premiers peuples : « We can adopt the principle of the survival of the fittest and apply it to the Indians or adopt a tentative policy [...] »<sup>38</sup>. Alors que cette idée ne fut jamais traduite en politique concrète, elle témoigne d'une attitude qui peut difficilement se juxtaposer à une autre basée sur un quelconque projet humanitaire. Au sujet du darwinisme social, Desmond Morton mentionne : « Such a commitment to Social Darwinism, common enough in American debate on Indian policy, was rare in Canada »<sup>39</sup>. Nous croyons également que ces idées furent beaucoup plus discutées aux États-Unis qu'au Canada. Mais elles n'étaient pas non plus totalement absentes de ce côté-ci de la frontière.

Selon nous, l'évolutionnisme victorien constitue une idéologie intéressante pour comprendre comment les Eurocanadiens anglophones de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle percevaient le monde et les autres cultures. Mais il semble qu'une fois cette idéologie transposée au cas de la politique autochtone, des paradoxes et des incohérences apparaissent. C'est pourquoi nous croyons qu'une tentative de compréhension de cette politique concernant les rituels religieux amérindiens comme la Danse du Soleil doit considérer une multitude d'autres facteurs qui ne relèvent pas nécessairement du domaine idéologique. Katherine Pettipas le croit aussi, elle qui affirme : « Several factors influenced the development of Imperial Native policy [ :] Local environmental conditions, the historical period of colonization, the prevalent ideology of the day, the varying types of cultural systems encountered by colonials, and indigenous responses to colonization [...] »<sup>40</sup>. Toutefois, l'anthropologue retient essentiellement le contexte idéologique de l'époque, l'évolutionnisme victorien, dans sa réflexion et passe rapidement à la présentation de cas où la Police montée ou encore les agents indiens ont fait obstacle à la tenue de rituels religieux, notamment la Danse du Soleil ou la Danse de la Soif.

Difficile est donc de discerner avec certitude un lien de cause à effet entre l'évolutionnisme victorien, l'attitude puis les actions de l'État canadien à l'endroit des cultures amérindiennes des Plaines à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Ce lien devient encore plus complexe à comprendre lorsqu'on y additionne le racisme et la théorie du darwinisme social. Tous ces ingrédients ne sont pas nécessairement complémentaires et ne mènent pas inéluctablement vers une image stable et cohérente de la politique autochtone de

l'époque. En ce qui concerne la littérature scientifique, notons trois points : 1) L'approche idéologique fut le point de départ de la plupart des travaux sur la politique autochtone de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à tout récemment, 2) L'évolutionnisme victorien et le darwinisme social furent pour certains deux courants de pensée interreliés, et 3) Les quelques chercheurs qui ont privilégié une approche pragmatique dans leur analyse de cette politique n'ont pas tenté de voir jusqu'à quel point ils pouvaient contrebalancer celle idéologique et du coup mettre un bémol sur le lien entre évolutionnisme victorien et darwinisme social. Enfin, recourir au contexte idéologique de l'époque peut donner l'impression de trouver une réponse d'ensemble pour expliquer le colonialisme du gouvernement canadien et surtout pour comprendre sa politique autochtone. Or, sur ce point notre étude de cas de l'interdiction de la Danse du Soleil chez les Niitsitapi nous fait réaliser qu'une telle interprétation comporte son lot de faits et situations difficilement explicables par l'évolutionnisme victorien.

### 3.1.3 Politique économique et politique religieuse : deux poids deux mesures?

Peu nombreuses sont les études qui ont tenté de déterminer si la prohibition de la Danse du Soleil fut réellement efficace au Canada. Dans le chapitre précédent, nous avons apporté notre touche personnelle en soutenant qu'il est abusif de parler d'une répression formelle de ce rituel par l'État canadien à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et même au cours des années subséquentes. Nous souhaitons brièvement mettre nos données en perspective avec un autre thème relatif à la civilisation des Amérindiens au moment de la colonisation des Plaines, l'économie. Ce domaine de l'histoire des relations entre le gouvernement canadien et les Amérindiens des Plaines est beaucoup plus développé en termes de travaux produits que le domaine religieux, c'est pourquoi nous croyons pouvoir y trouver des informations intéressantes pour notre réflexion.

Dans le discours officiel du gouvernement fédéral à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, il fallait aider les Amérindiens des Plaines — plutôt habitués à chasser le bison donc à être dépendants des caprices de la nature, selon la vision des Eurocanadiens anglophones de l'époque — , pour qu'ils deviennent de bons agriculteurs et qu'ils puissent ainsi participer pleinement à l'économie de marché dans un avenir plus ou moins rapproché.

Malgré une industrialisation en pleine expansion, l'agriculture demeurait un moteur économique très valorisé dans la société victorienne en général : « Canadians in the Victorian era believed Indian life was full of imperfection, but at the foundation of their objection was the certainty that a life of virtue was dependent upon an agrarian base [...] »<sup>41</sup>. Dans l'optique où le discours humanitaire puisant sa source dans l'évolutionnisme victorien se serait concrètement traduit en action, cela aurait signifié l'adoption d'une politique agricole ciblant principalement les Amérindiens des Plaines par le gouvernement canadien à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est exactement ce qui s'est produit. L'État s'est officiellement engagé à encourager ces Amérindiens dans leur conversion de chasseurs-cueilleurs à agriculteurs. D'ailleurs, cette intention est explicitement inscrite dans tous les traités numérotés concernant les Amérindiens des Plaines. Partant de ce fait, l'évolutionnisme victorien et plus particulièrement ladite vision humanitaire de la politique autochtone du gouvernement canadien de l'époque apparaît comme cohérente.

Il ne semble faire aucun doute qu'Ottawa désirait prendre en charge les « sauvages perdus dans la modernité » pour qu'ils progressent culturellement. Mais dans les faits les choses ne se sont pas exactement déroulées ainsi. La politique agricole élaborée pour les Amérindiens des Plaines fut un échec presque total; ces derniers ne parvinrent jamais à s'intégrer réellement à l'économie de marché : « Many Indians who had hunted buffalo only a few years before were on the way to finding a place in the new economy as wage labourers, although the final stage of this process of assimilation was never completed »<sup>42</sup>. D'un point de vue historiographique, longtemps la faute de cette déroute fut jetée sur les Amérindiens, qui auraient résisté tant bien que mal à la civilisation<sup>43</sup>. Vers le milieu des années 1980, plusieurs historiens ont commencé à remettre en question une telle vision. Suite à de nouvelles recherches, l'on a découvert que le gouvernement canadien n'a jamais vraiment tenu ses promesses concernant sa politique agricole. Ainsi, Jean-Jacques Simard mentionne :

[...] malgré leurs intentions dix fois renouvelées d'assimilation culturelle, les agences étatiques ont toujours renforcé en fait l'apartheid paternaliste et la marginalisation systématique des indigènes. [...] À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les



anciens chasseurs de bison qui, dans les Plaines, ne demandaient pas mieux que de se convertir à l'agriculture, n'ont jamais obtenu les terres et instruments aratoires qu'on leur avait promis par traité<sup>44</sup>.

L'historienne Sarah Carter est probablement celle qui a le plus contribué à changer notre perception de cette politique agricole en démontrant que le gouvernement canadien n'a jamais réellement honoré ses engagements. Son livre *Lost Harvest. Prairie Indian Reserve Farmers and Government policy*, paru en 1990, a littéralement propulsé l'historiographie vers une nouvelle direction. Gerald Friesen mentionnait en 1984 que le gouvernement canadien nourrissait l'espoir de voir les Amérindiens des Plaines devenir de bons agriculteurs : « Because food was the fundamental need of the natives and because training in agriculture seemed an obvious means to “civilize” them, the government placed great hope in its farm policy in the 1880s and 1890s »<sup>45</sup>. Depuis la parution de l'ouvrage de Carter, ce genre de propos a disparu de la littérature scientifique. Rebecca B. Bateman, sur un ton quelque peu dénonciateur, va plus loin en soutenant que le gouvernement canadien, tout comme son homologue américain, aurait plutôt freiné le développement économique des Amérindiens des Plaines qu'autre chose : « While some Native leaders had the foresight to see that agriculture was their peoples' future, government leaders in both countries lacked that prescience, and instituted policies that ensured failure rather than encouraged success »<sup>46</sup>. Pourtant, combien de fois le gouvernement fédéral a-t-il affirmé vouloir assister les premiers peuples des prairies vers un mode de vie basé sur l'agriculture, vers la civilisation? Les études se multiplient maintenant pour démontrer qu'il n'en fut rien et cela, à peu près partout dans les Plaines<sup>47</sup>.

Quel parallèle pouvons-nous établir avec l'interdiction de la Danse du Soleil? Ces développements au sujet de l'historiographie de la politique agricole devraient, selon nous, favoriser une réflexion quant à savoir pourquoi le gouvernement canadien aurait mis plus d'efforts pour supprimer les rituels religieux amérindiens dans les Plaines. Du point de vue religieux, l'historiographie commence à peine à relever cette grande contradiction entre le discours officiel du gouvernement fédéral et les actions de celui-ci. Dans un élan révisionniste, Jean-Jacques Simard affirme au sujet des mesures

mises en place par l'État pour christianiser les enfants amérindiens des Plaines à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : « Les sinistres pensionnats tant dénoncés de ces temps-ci, au Canada, visaient l'assimilation des Indiens, mais en parfaite contradiction, dans des institutions médiocres qui leur étaient exclusivement réservées »<sup>48</sup>. L'agent George H. Gooderham, dont nous avons parlé brièvement dans le chapitre précédent, disait justement que toujours au début du XX<sup>e</sup> siècle, les efforts du gouvernement canadien pour l'éducation chrétienne des jeunes amérindiens étaient loin d'être suffisants :

The Government support throughout all this time was inadequate and the churches through their affiliations had to find considerable financial assistance. Even the combined funds were neither sufficient to pay the salaries of qualified teachers nor to supply the proper diet for the children<sup>49</sup>.

L'évolutionnisme victorien apparaissant de moins en moins comme une réponse satisfaisante pour comprendre le colonialisme de l'État canadien à l'endroit des Amérindiens des Plaines, une question s'impose : Pourquoi donc le gouvernement fédéral a-t-il inclu deux amendements dans la Loi sur les Indiens qui touchèrent précisément les manifestations religieuses amérindiennes, affectant indirectement la Danse du Soleil, alors que répression il n'y a pas vraiment eu ? C'est là où il faut, selon nous, élargir considérablement la perception du contexte de l'époque pour trouver les réponses qui manquent. Un bon point de départ est de regarder en quoi développer une approche continentale, en opposition à celle essentiellement centrée sur le monde victorien, peut réformer notre compréhension de la politique autochtone de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et, par conséquent, de l'interdiction de la Danse du Soleil.

#### 3.1.4 L'approche continentale : un élargissement du cadre d'analyse

Selon l'historien Allan Smith, les chercheurs qui étudient le Canada anglais du XIX<sup>e</sup> siècle accordent souvent trop d'importance aux origines britanniques et pas assez aux influences américaines. Smith, spécialiste de l'histoire des idées, est un des rares historiens canadiens anglais qui ait développé une réflexion partant d'un point de vue

continental plutôt que victorien pour comprendre la société eurocanadienne anglophone de la période qui nous intéresse. Le premier texte de Smith dans lequel il explique son concept d'approche continentale est paru en 1976, dans la revue *International Journal*<sup>50</sup>. Il y dresse un tableau qui a de quoi laisser perplexes nombre de ses collègues canadiens anglais, lui qui soutient que « [...] the attention scholars have been paying to ideas of British and Canadian origin can hardly obscure the profound influence that American patterns of thought were exercising on the Canadian mind throughout the nineteenth century »<sup>51</sup>. Smith défend la thèse que dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle, les Eurocanadiens anglophones ont développé leur propre mode de pensée, forgé par une réalité concrète qu'était le fait de partager un bout de continent avec d'autres anglophones qui ont emprunté un chemin politique différent certes, en faisant la Révolution américaine, mais qui demeuraient des cousins sur plusieurs points. Ainsi Smith écrit, en parlant de ses ancêtres eurocanadiens : « Their thought acquired a continental dimension which came to equal in importance than the national and imperial sense in determining the lines along which the English-Canadian outlook would be oriented »<sup>52</sup>. Le développement plus précoce du secteur littéraire (livres, journaux, etc.) aux États-Unis serait une des principales explications trouvées par Smith pour voir dans la société eurocanadienne anglophone de l'époque des gens parfaitement conscients de leur participation à la construction d'une dynamique continentale les séparant progressivement de leur mère-patrie :

The presence of American ideas and culture augmented English-Canadian knowledge of American affairs, deepened the English-Canadian tendency to think of Canadian problems in American terms and intensified the English-Canadian conviction that Canada derived a significant part of its essential character from its participation in the life of the North American continent<sup>53</sup>.

Cette conscience de faire partie d'une dynamique continentale serait apparue relativement tôt dans le XIX<sup>e</sup> siècle : « As early as the 1820s Canadian literary figures revealed themselves aware of, and influenced by, work being done in the United States »<sup>54</sup>.

Sylvie Lacombe affirme que la loyauté envers la Couronne britannique était de mise dans le Canada anglais du XIX<sup>e</sup> siècle : « Sur le plan des valeurs, tout ou presque se ramène à une affaire de loyauté : loyauté envers la Couronne, envers la mère-patrie, envers l'Empire britannique »<sup>55</sup>. En fait, cette loyauté ne rendait pas le Canada anglais imperméable aux idées en provenance du sud. Yvan Lamonde soutient que dès les années 1820, un sentiment de créolisation émergea autant au Canada anglais que français et que ce sentiment était perceptible dans les journaux<sup>56</sup>. C'est là qu'il faut peut-être saisir l'importance de cette dynamique continentale. Par exemple, la Guerre civile, qui secoua les États-Unis durant les années 1860, fut suivie scrupuleusement par les Eurocanadiens anglophones. Ceux-ci pouvaient aisément s'informer des événements dans les journaux eurocanadiens, qui les couvraient grandement, ou encore en se procurant simplement des journaux états-uniens, dont plusieurs étaient distribués au Canada<sup>57</sup>.

D'un point de vue davantage colonial, dans l'Ouest, nombreux furent les Eurocanadiens anglophones qui, à partir du Manitoba ou des Territoires du Nord-Ouest, traversèrent la frontière pour s'installer dans le nord des États-Unis et vice-versa. Paul F. Sharp écrivait en 1952 que plusieurs Euroaméricains émigrèrent dans les prairies canadiennes au tournant du XX<sup>e</sup> siècle. C'est ainsi qu'il cite les propos d'un Euroaméricain bien content d'avoir immigré en Saskatchewan : « "I have learned during my life, that the aims and aspirations of the two great branches of the English-speaking race on this continent are practically identical" »<sup>58</sup>. Il parle aussi de plusieurs colons habitant au Manitoba qui furent séduits par la ville de St. Paul au Minnesota<sup>59</sup>. Ce sentiment d'affinités entre le Canada et les États-Unis était également perceptible dans le sud de l'actuelle province de l'Alberta, comme en témoignent ces propos repris par Sharp :

The editor of the Fort Macleod *Gazette* spelled it out in the paper's first issue :  
 « And to our American cousins in Montana : our brother frontiersmen over the way, whose boundary touches our own, and whose interests are so similar and allied to ours, to them we shall look for patronage... trusting that the Gazette may

take one more of the many bonds and ties joining the two greatest countries in the world »<sup>60</sup>.

Mentionnons au passage que parmi les premiers colons allant habiter dans cette région, la plus éloignée des Plaines canadiennes, plusieurs provenaient des États-Unis<sup>61</sup>. Peter H. Hassrick, dans un texte biographique du célèbre journaliste et photographe new yorkais Frederic Remington, mentionne que pour celui-ci, les Plaines canadiennes faisaient partie intégrante d'un ensemble plus grand qui était l'expérience de la frontière nord-américaine en référence à la colonisation de l'Ouest<sup>62</sup>. La revue *Alberta History* présentait récemment un texte anonyme datant de 1910 dans lequel son auteur, un Eurocanadien anglophone qui s'adresse à des lecteurs britanniques, assure qu'il n'a jamais existé et qu'il n'existera jamais de désir d'annexion aux États-Unis : « There is no annexation sentiment in Canada, and there hasn't been any annexation sentiment for many, many years, and there never was any very decided sentiment »<sup>63</sup>. Énoncer cette idée revient presque à confirmer qu'elle fut déjà envisagée par certains Eurocanadiens anglophones.

Un dépouillement des journaux *Montreal Gazette* et *Toronto Globe*, pour les années 1880 essentiellement, nous a permis de réaliser à quel point la conquête du *Far West* américain fut médiatisée de ce côté-ci de la frontière. Forcément, cette situation n'a pas laissé le gouvernement canadien ainsi que la population en général indifférents à cette épopée souvent entachée de violence et caractérisée par des conflits avec différentes populations amérindiennes. Le contenu des journaux et d'autres types de médias peut donc s'avérer une source intéressante pour mieux connaître la perception mais surtout les appréhensions que la population de l'Est du Canada pouvait avoir d'une région de colonisation comme les Plaines.

### 3.2 La frontière que représentait l'Ouest

#### 3.2.1 L'Ouest sauvage

Comment les Eurocanadiens anglophones des années 1870, 1880 et 1890 percevaient-ils les Plaines? Dans le premier chapitre, nous avons analysé brièvement la vision positive de cette région. C'est-à-dire que les terres des prairies sont apparues comme une bénédiction pour les colons en manque d'espaces cultivables. Nous parlions même de la naissance d'un « culte agricole » pour définir l'engouement pour cette région, qui était jadis vue comme austère. Cette vision quasi paradisiaque est celle que le gouvernement canadien voulait d'ailleurs véhiculer. Et les efforts de celui-ci ont porté fruit jusqu'à un certain point. Mais que connaissait-on exactement des Plaines à cette époque? La situation était loin d'être celle d'aujourd'hui. Le premier chemin de fer n'atteignit les Territoires du Nord-Ouest qu'en 1885. Le télégraphe constituait le seul moyen de communication directe avec l'Est du pays. Certes, les journaux de l'Ontario et du Québec rapportaient des informations en provenance de l'Ouest, mais celles-ci étaient généralement sommaires et sporadiques. Pour donner un exemple, avant la rébellion de 1885, un journal comme la *Montreal Gazette* renseignait davantage le lecteur sur l'actualité européenne, voire mondiale, et sur les Plaines états-unienues que sur la situation des Plaines canadiennes. C'est dire à quel point les connaissances de cette région demeuraient limitées. L'historienne américaine Daniela Roschinski, qui a étudié cette perception de l'Ouest canadien par les gens de l'Est du pays, dit dans son mémoire de maîtrise réalisé à l'Université de la Saskatchewan : « The confrontation with the unknown is a western phenomenon, which helped to create a series of images »<sup>64</sup>. Ce manque de connaissances favorisait donc la multiplication de rumeurs et de renseignements faux ou passablement déformés.

Dans la littérature canadienne anglaise, l'on tient parfois à bien distinguer le *Wild West* états-unien du *Mild West* canadien. Mais il s'agit d'une approche qui fait fi de la forte probabilité que les acteurs eurocanadiens anglophones de l'époque ne pouvaient deviner l'issue du processus d'isolement des Amérindiens et de la cohabitation de ceux-ci avec leurs nouveaux voisins. Rien ni personne n'était en mesure de garantir une

colonisation pacifique des Plaines. Si aujourd'hui l'on sait que le peuplement de l'Ouest canadien ne s'est pas déroulé dans la violence comme ce fut le cas aux États-Unis, il en était tout autrement à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Nombreux étaient les colons eurocanadiens dans les Plaines inquiétés par le spectre du « sauvage brutal ». L'univers littéraire anglophone au Canada était loin d'être imperméable aux nouvelles en provenance des États-Unis<sup>65</sup>. Daniela Roschinski a démontré que l'idée d'un *Mild West* canadien est apparue à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par la distribution de brochures publicitaires qui faisaient la promotion d'une vision positive des Plaines<sup>66</sup>. L'objectif premier de cette publicité était on ne peut plus clair : il fallait rassurer la population au sujet des Plaines canadiennes. Les craintes étaient réellement palpables au Canada, comme en témoignent ces propos d'un auteur anonyme dans la *Montreal Gazette* en 1882 pour partager sa peur de voir les Plaines canadiennes sombrer dans la violence : « The authority is exercised as a measure of precaution, in view of a condition of things which may possibly in our own Northwest, as it has in the United States, lead to trouble »<sup>67</sup>. Pouls de l'opinion public, le contenu des journaux de l'Est apparaît donc des plus pertinents pour mieux comprendre le contexte de l'époque<sup>68</sup>.

Dans sa thèse de doctorat en littérature anglaise intitulée *Writing the Wild West : Travel Narratives of the Late Nineteenth Century Tourist*, Jeanne Olson s'est intéressée aux récits de voyages écrits par des Euroaméricains de l'Est ayant séjourné plus ou moins longtemps dans les Plaines à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>69</sup>. Elle insiste pour dire que ce genre de littérature a grandement contribué au développement d'une image des Plaines comme d'un endroit mystérieux et dangereux<sup>70</sup>. Il faut savoir que cette littérature fut également lue par nombre d'Eurocanadiens anglophones de l'époque mais qu'en plus, certaines histoires parlaient de voyages périlleux dans l'Ouest canadien. Ainsi, Eleanor Stredder raconta son aventure dans les Territoires du Nord-Ouest en publiant *Lost in the Wilds of Canada* en 1896<sup>71</sup>. Le premier récit d'aventure dont l'histoire se déroule dans les Plaines canadiennes fut toutefois l'œuvre de Paul Kane, en 1859. L'historienne Sarah Carter croit que Kane a largement amplifié l'image des Amérindiens des Plaines canadiennes comme des gens brutaux. Ainsi dit elle : « The Indians were altered to become savages — their violent capabilities were dramatized, likely to guarantee brisk sales in a highly competitive market in travel literature »<sup>72</sup>. L'importance de percer le

marché littéraire, quitte à modifier la réalité pour la rendre plus croustillante, est un phénomène qui est né durant la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle aux États-Unis. Robert R. Dykstra, qui parle du développement du journalisme (sentationaliste), affirme : « In the 1850s, if not earlier, eastern journalists touring the West were already creating a context for the ultimate emergence of Dodge City as metaphor. And in the 1860s the dime western novel began commodifying the west for a mass-market readership »<sup>73</sup>. Tous ces écrits ont profondément marqué l'imaginaire collectif anglophone de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle concernant les Amérindiens des Plaines. Ils conditionnaient en quelque sorte les colons allant habiter dans l'Ouest à craindre les Amérindiens. Reprenons le passage d'un texte paru dans la *Montreal Gazette* en 1879 au sujet de cette inquiétude face à la présence de gens perçus comme brutaux dans les Plaines : « "I thought after what you told me about that scalping business, that as a precautionary measure I had better have my hair cut." The tormentor looked alarmed as he said, "Why, you've made thing worse. If the Indians see such a head as that they'll be sure to tomahawk it." »<sup>74</sup>. Des propos du genre n'étaient pas rares dans les journaux de l'Est canadien à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ce qui atteste de l'existence d'une angoisse collective au Canada anglais, un peu comme aux États-Unis.

Glenda Riley croit que les rumeurs et la nervosité des colons ont grandement favorisé la construction d'une telle vision des Amérindiens des Plaines : « Travelers were all the more vulnerable to the alarmism of the trail because the media images of American Indians they had been introduced to were reinforced on a more immediate level by family stories that enveloped them during the months, or sometimes the years, before their departure for the West »<sup>75</sup>. Mais à quoi faisaient donc référence ces textes déformant la réalité, sachant que les massacres mythiques relevaient probablement davantage de la fiction que de la réalité?



### Figure 3

#### **La frontière en deux réalités selon Walter Nugent Caractéristiques de chacune**

Type 1 : Agriculture, familles nucléaires, répartition équilibrée entre le nombre de femmes et d'hommes, plusieurs enfants, quelques personnes âgées de plus de 45 ans, haut taux de naissances, installations permanentes, objectif global de fonder une communauté stable et pacifique.

#### **Réalité des endroits de colonisation.**

Type 2 : Exploitation minière (ex. : suite à la découverte d'or), élevage de bovidés, plusieurs célibataires, 80%-90% d'hommes, très peu ou pas d'enfants sur place, peu ou pas de personnes âgées de plus de 45 ans, faible taux de naissances, taux de criminalité élevé.

#### **Réalité de période pré-coloniale, mais qui a marqué l'imaginaire collectif de la période de colonisation.**

Source : Nugent, 1989, p. 393-408.

Walter Nugent a dénoté deux phases dans la colonisation des Plaines au XIX<sup>e</sup> siècle, phases qu'il a nommées Type 1 et Type 2. Selon lui, la phase de Type 1 correspond à la colonisation en bonne et due forme des Plaines. Pour être plus précis, tous les cas où les efforts déployés visaient le développement de collectivités « blanches » permanentes appartiennent au Type 1. Comme l'illustre la Figure 3, tous ces cas étaient caractérisés par la présence de familles nucléaires, une répartition relativement équilibrée entre le nombre d'hommes et de femmes dans la colonie, la présence de quelques personnes âgées de plus de 45 ans, un haut taux de natalité, mais surtout le désir d'exploiter le sol. Le Type 2, quant à lui, correspondait davantage aux cas où la population blanche était composée d'hommes à plus de 80%, où l'on retrouvait très peu ou pas d'enfants et de personnes âgées de plus de 45 ans, où le taux de natalité était très bas sinon inexistant, et où l'on aspirait surtout à tirer profit de la région pour, notamment, la traite des fourrures, plutôt que de fonder de nouvelles collectivités permanentes. Bref, les collectivités de Type 2 (temporaires) étaient un univers masculin.

Le propos de Jeanne Olson sur cette question rejoint le concept de phase de Type 2 proposé par Nugent : « The wilderness/frontier, symbolized by such places as Yellowstone, is the most significant setting for roughing it and for reconnecting with the masculine because it is understood to be a masculine landscape »<sup>76</sup>. Dans le cas des États-Unis, les collectivités de Type 2 ont surtout existé avant 1865. Les choses pouvaient toutefois changer rapidement. Par exemple, une collectivité de Type 1 pouvait devenir une de Type 2 et vice-versa. Par ailleurs, il n'était pas rare de voir une collectivité de Type 2 fraîchement formée disparaître en raison de la trop grande instabilité qui la caractérisait : « Type II frontiers were notoriously unstable; they could disappear as quickly as they formed »<sup>77</sup>. Au Canada, les collectivités de Type 2 furent surtout celles formées durant l'ère de la traite des fourrures, soit les postes de traite érigés dans les Territoires du Nord-Ouest entre les années 1780 et 1860<sup>78</sup>. D'ailleurs, le Britannique Herman Merivale, qui fut un des penseurs de la politique indienne de la période pré-confédérale tel que vu dans le chapitre précédent, ne voyait plus ou moins de différences entre l'Ouest états-unien et la Terre de Rupert (rebaptisée dans sa partie occidentale « les Territoires du Nord-Ouest » en 1869) durant les années 1850 au sujet de la sécurité des lieux<sup>79</sup>.

Ce qu'il faut retenir, c'est que les relations parfois houleuses entre Amérindiens des Plaines et colons des collectivités de Type 2, c'est-à-dire les conflits survenus essentiellement durant l'époque de la traite des fourrures, tel que vu dans le premier chapitre, ont beaucoup plus marqué l'imaginaire collectif que celles de Type 1. La grande majorité des Euroaméricains et des Eurocanadiens anglophones qui se sont rendus dans les Plaines à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et qui ont écrit des textes sur les Amérindiens, que ce soit sous forme de livres ou d'articles de journaux, ont contribué à la création et à l'entretien d'une vision de l'Amérindien comme d'un être brutal, voire sanguinaire. Autrement dit, malgré le fait que la plupart des régions des Plaines nord-américaines n'étaient plus réellement violentes à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'image d'un *Far West* où les Amérindiens cherchaient constamment à scalper et même massacrer les Blancs ne caractérisait plus ce qui se passait vraiment sur le terrain. Or, cette image effroyable des Amérindiens des Plaines a néanmoins eu son effet sur les colons allant vivre dans les Territoires du Nord-Ouest.

### 3.2.2 Peur, racisme et ethnocentrisme chez les colons

Malgré la signature de traités dits numérotés dans les Plaines, les colons sur le terrain n'avaient que faire de bouts de papier comme garantie de leur sécurité<sup>80</sup>. Ce fait semble souvent oublié par la littérature scientifique. Selon nous, ce phénomène de peur collective du « spectre du sauvage » n'a pas suffisamment été étudié dans le cas des Plaines canadiennes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Conditionnés par les bribes d'informations quelque peu sensationnalistes disponibles dans les journaux et livres, les colons des Territoires du Nord-Ouest n'entendaient pas à rire et encore moins à se sentir en sécurité du simple fait qu'ils n'habitaient pas les Plaines états-uniennes. Au Canada, les collectivités de la phase de Type 2 qui ont contribué à la création d'un imaginaire collectif furent principalement celles des postes de traite éloignés qui ont entretenu des relations houleuses avec les Niitsitapi durant leur période glorieuse.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre 1, la réputation des Niitsitapi comme étant des Amérindiens brutaux marquait toujours l'imaginaire collectif durant les années 1870, 1880 et 1890. D'ailleurs, dans les journaux de l'Est canadien de l'époque, la grande majorité des textes portant sur les Amérindiens des Plaines parlaient plus précisément des Niitsitapi, lorsqu'ils s'attardaient sur un groupe en particulier. Par exemple, on peut lire dans la *Montreal Gazette* en février 1882 : « A telegram from Battleford announces the murder of a "Stony" Indian near Fort Walsh by one Alexis Pette, with an axe. Thirty mounted police had been ordered from Fort Walsh to McLeod to quiet the trouble there, the trouble having arisen between ranchmen and Black Feet »<sup>81</sup>. Francis Jennings mentionne en lien avec un incident survenu entre des Niitsitapi et un colon dénommé Thompson au début des années 1880 : « It was exactly this sort of situation south of the border which so often escalated into a major Indian war »<sup>82</sup>. En 1885, dans le contexte des troubles du Nord-Ouest, les journaux de l'Est du pays surveillaient de près la réaction des Niitsitapi. Une crainte évidente de les voir joindre les rangs des Métis et Cris insurgés laissait une fois de plus planer le spectre du sauvage dans l'imaginaire collectif. Ainsi peut-on lire dans le *Toronto Globe* :

The latest news from Prince Albert is mostly alarming. It is said that the Indians are flocking to Riel's standard from all quarters. The Government agents and missionaries stationed at Calgary and Battleford have been ordered to go among the Crow and Blackfeet Indians and endeavour to prevent these tribes from joining in the revolt<sup>83</sup>.

Rapidement, le passé tumultueux des Niitsitapi a refait surface et ceux-ci suscitaient de plus en plus de craintes :

Those who know anything of Indian affair in the North-West will watch with a great deal of anxiety the attitude of the Blackfoot nation in the present crisis in the history of the North West. Though not so numerous as the Crees, these people if roused cannot fail to become far more dangerous<sup>84</sup>.

Cette référence à la période glorieuse devient encore plus explicite lorsque l'auteur de ce même texte présentait les Kainai, dont l'exonyme anglais *Blood* semblait tout désigné pour les circonstances, comme ceux qui ont donné du fil à retordre aux marchands de la Hudson's Bay Company dans le passé et qu'il faut toujours s'en méfier :

Of the four tribes forming this great nation the Bloods have always been regarded as the most powerful and dangerous. Besides being the most numerous, they are the most warlike, are provided with Winchester rifles, revolvers, and abundance of ammunition. The Bloods have again and again been accused, and often convicted, of horse stealing, and the unfortunate Police Constable Greyburn was murdered by a Blood Indian. In fact, this tribe has always enjoyed a most unenviable reputation among the ranchmen of the vicinity. What makes them still more dangerous is their close proximity to the cattle ranches, and to the extensive supplies of the Indian Department, and those of the local traders at Fort McLeod. They have no conscientious scruples against robbery of either the white men or of their own people. Neither they nor any of the Blackfoot tribe have ever had much to do with the Hudson Bay Company<sup>85</sup>.

Des chroniqueurs présents dans les Plaines vont même jusqu'à analyser les possibles effectifs militaires des Niitsitapi en prévision du réveil de cette ancienne puissance qui régnait jadis sur les Plaines éloignées du Nord-Ouest. Dans un article, un chroniqueur croit ni plus ni moins qu'un soulèvement niitsitapi représenterait une véritable catastrophe et que l'issue du conflit pourrait leur appartenir, eux qui seraient en mesure de mobiliser plus de 6000 guerriers<sup>86</sup>. En fait, la population totale des Niitsitapi ne dépassait pas 8 300 âmes en 1885<sup>87</sup>. Il aurait donc été surprenant que les Niitsitapi aient été en mesure de fournir autant d'hommes. Dans ce contexte de désinformation, voire de paranoïa collective, le *Toronto Globe* ressortit un texte paru en 1873 dans lequel l'on présente les Niitsitapi comme des Amérindiens nomades, qui s'adonnent à des sacrifices d'animaux, qui sont polygames, et qui ont un faible pour la brutalité<sup>88</sup>. Or, le journal indique plus ou moins clairement qu'il s'agit d'un texte datant de 1873, alors que les Niitsitapi ne vivaient pas encore en réserves. Cela n'avait rien de surprenant toutefois si l'on tient compte du fait que l'image des Niitsitapi demeurait celle de ces « Sauvages nomades et brutaux », même à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>89</sup>.

De son côté, le gouvernement canadien tentait vainement de rassurer les colons et les futurs colons en demandant à des représentants dans les Territoires du Nord-Ouest d'écrire dans les journaux de l'Est pour décrire leur région comme un endroit où il fait bon vivre. Par exemple, le 15 juillet 1885 un article écrit par un auteur anonyme de Calgary est paru dans le *Toronto Globe* pour vendre le projet colonial aux gens de l'Est<sup>90</sup>. Dès le lendemain, dans le même journal, un autre auteur de Calgary, un colon, s'empresse de rectifier les faits. Il dit que l'article précédent a été écrit par nul autre que Lord Lorne — alors que le texte n'était pas signé — qui travaille pour le gouvernement fédéral, et que la situation sur le terrain est loin d'être rassurante<sup>91</sup>. Plus de dix ans après les troubles de 1885, les craintes d'un soulèvement amérindien animaient toujours les colons des Territoires du Nord-Ouest<sup>92</sup>. Et il semble que la présence de la Police montée n'était pas suffisante pour diminuer les angoisses des colons<sup>93</sup>, même si à l'intérieur des réserves, notamment celles des Niitsitapi, aucun signe ne permettait de croire qu'un soulèvement se préparait, comme l'illustrent ces propos d'un dénommé William Brown en 1890 : « [...] the Blackfeet Indians are very peaceable and friendly to the white

people, and no one need have any fear of them, in fact they are less to be feared than some classes of white men »<sup>94</sup>. Francis Jennings, qui a analysé les rapports de la Police montée, soutient que le taux de criminalité était beaucoup plus bas chez les Amérindiens que chez les colons et cela, autant après qu'avant les troubles de 1885<sup>95</sup>. C'est dire à quel point la fiction dépassait parfois la réalité dans les Plaines canadiennes, un peu comme aux États-Unis. Mais dans le cas de Calgary, située en plein « territoire niitsitapi », la peur était peut-être plus palpable qu'ailleurs dans les prairies. L'on pouvait d'ailleurs saisir cette peur dans le contenu du *Calgary Herald* : « The editorials of the [Calgary] Herald about Indians were probably more violent than any others because Calgary, more than any other Prairie town, was surrounded by Indians »<sup>96</sup>. Cette peur des Amérindiens des Plaines fut loin de se dissiper après les événements de 1885. Par exemple, le révérend anglican J.W. Tims, qui oeuvra durant douze ans chez les Niitsitapi, disait à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : « “And you really live among the Red Indians! Aren't you afraid of them?” is a question asked us by visitors from overseas. We laugh, and disclaim any such feeling »<sup>97</sup>.

Par ailleurs, la frontière du 49<sup>e</sup> parallèle entre le Canada et les États-Unis dans les Plaines ne signifiait pas grand chose à l'époque<sup>98</sup>, ce qui renforce l'idée proposée plus haut que rien ne pouvait garantir au gouvernement canadien que tout le processus colonial allait se dérouler pacifiquement. Par exemple, des Amérindiens lakotas perpétrèrent un raid important contre des colons établis au Minnesota en 1862, durant lequel 800 d'entre-eux furent massacrés par les assaillants<sup>99</sup>. Cela n'a pas dû rassurer les Eurocanadiens établis un peu plus au nord, au Manitoba. Ce scénario semblable s'est reproduit à nouveau quelques années plus tard, en 1881<sup>100</sup>.

La hantise d'un autre *Wild West* au Canada plaçait le gouvernement fédéral dans une position délicate. Malgré le fait que l'on retrouve certains passages dans les débats parlementaires où les élus se félicitent pour certaines de leurs idées qui ont favorisé une colonisation pacifique des Plaines, il faut toutefois mettre ce « discours officiel » en perspective avec d'autres réalités. Par exemple, en 1880, Edward Dewdney disait : « C'est mon avis que, si l'on n'avait pas envoyé les agents des sauvages et les instructeurs d'agriculture à l'époque où on l'a fait, tout ce pays aurait été plongé dans les horreurs d'une guerre sauvage »<sup>101</sup>. Précédemment, nous avons vu que le gouvernement

canadien n'a jamais vraiment secondé les Amérindiens des Plaines dans leur transformation en agriculteurs. Les colons dans les Plaines voyaient très bien que les Amérindiens ne recevaient pas toute l'aide promise par l'État canadien avec les traités numérotés. Pour certains, une attitude raciste leur faisait croire que si les Amérindiens n'étaient pas en mesure de suivre la modernité, c'était leur problème. Mais pour d'autres, aptes ou pas qu'étaient les premiers peuples, il fallait surtout voir à éviter la naissance de mécontentements chez eux, de peur qu'ils trouvent dans ce manque de soutien une justification pour massacrer leurs nouveaux voisins, les colons. En effet, l'on retrouve une quantité impressionnante de plaintes adressées au gouvernement canadien dans les journaux de l'Est pour dénoncer cette situation. En janvier 1882, on pouvait lire dans la *Montreal Gazette* un texte écrit par un colon partageant ses craintes de la disparition du bison dans les Territoires du Nord-Ouest et de la nécessité d'une intervention du gouvernement fédéral pour procurer de la nourriture aux Amérindiens, pour réduire les risques d'un soulèvement : « The disappearance of the buffalo is in itself an element of great anxiety. So long as the buffalo were plentiful, and the Indians had thus the means of livelihood from the chase, there was, comparatively speaking, no danger »<sup>102</sup>. Mais cette dénonciation du non-respect des ententes se manifesta encore plus précocément, comme en font foi ces propos datant de 1879 :

In the various interviews which took place during the recent autumn with the chiefs of the Indian tribes, the burden of their complaint was that things which were embodied in the treaty, had not been granted to them. [It] will then be seen how great a risk this country ran of being embroiled in serious Indian troubles in consequence of the pragmatism of the head of the Department [of the Interior]<sup>103</sup>.

D'ailleurs, tout au long des troubles de 1885, le gouvernement canadien — et parfois même le Premier ministre John A. Macdonald — dut essuyer plusieurs critiques à son endroit dans les journaux. On le tient responsable du soulèvement, de par son manque d'implication dans les relations avec les Amérindiens des Plaines :

Sir John Macdonald has added another to his many claims to his true renown. He has caused another rebellion in the Canadian North-West. It is not given to every man to have caused two rebellions. In the history of the Dominion Sir John Macdonald and his friend Riel alone have won that distinction. [...] He sent a strong military force to the North-West to satisfy one section of his supporters [...] <sup>104</sup>.

Paradoxalement, la grande majorité de la population eurocanadienne de l'époque ne désirait probablement pas voir le gouvernement fédéral engouffrer trop d'argent dans les Affaires indiennes, mais il lui interjetait la responsabilité de « régler le problème indien » et les troubles de 1885 apparaissaient comme la preuve que tous les efforts n'avaient pas été faits pour le développement de l'Ouest dans le calme et la sécurité.

Mais, rappelons-le, le plus important était de tout faire pour éviter un bain de sang dans les Plaines. La manière d'y parvenir a d'ailleurs fait l'objet de nombreux débats dans les journaux de l'Est. Par exemple, l'expédition militaire de 1885 envoyée dans les Plaines par le gouvernement fédéral n'était pas nécessairement l'option favorisée par l'ensemble de la population :

I am aware that a feeling exists that no mercy should be shown to rebels, and that it would be cowardly and dishonourable to treat with them — especially Riel — but it might be well to count the cost of the disturbance before it is yet too late. In Dakota and Montana the United States Government have found experience that for every Indian killed three of their men were killed in return. The same experience may be ours, perhaps in a greater degree <sup>105</sup>.

Il semblait donc régner une impression que le gouvernement fédéral n'avait pas bien géré les fonds publics destinés aux Affaires indiennes pour rendre les Plaines réellement sécuritaires :

In defence of the Indian policy of the present Government it is pointed out that while they found the expenditure on the Indian population only \$489,327 in 1878



they had raised it as high as \$1,116,158 in 1883. This may not be very reassuring to the rate-payers who in spite of this immensely increased expenditure now find themselves let in for the enormous cost of an Indian war [...]. Nobody is finding fault with the Government for not spending enough money in the maintenance of the Indian Department, but the people who pay taxes and furnish the volunteers would like to see the money expended in such a way that the Indians will be kept friendly and at peace with the white settlers<sup>106</sup>.

Dans la région de Calgary, il semble que le racisme était à ce point palpable chez les colons à l'endroit des Amérindiens que, selon Francis Jennings, si « [the] Indian policy had been left in the hands of the local citizens, a quite different history of Indian relations might have emerged »<sup>107</sup>.

Dans un contexte comme celui de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, où le domaine journalistique était en pleine émergence au Canada<sup>108</sup>, le gouvernement fédéral ne pouvait faire la sourde oreille aux craintes publiées dans les journaux de l'Est, lus par plusieurs dizaines de milliers de citoyens. Les gens de l'Est n'étaient en rien rassurés par rapport aux Plaines : « People anxious to secure quiet and comfortable homesteads do not naturally run off to regions where they may waken any moment to find themselves scalped »<sup>109</sup>. En Chambre des Communes, un élu affirmait en 1884, en lien avec une histoire de meurtre largement médiatisée d'un colon de la région de Calgary :

Il n'y a pas de doute que le meurtre a été commis par des Piégânes du sud (sauvages des États-Unis), car on sait qu'un parti de ces sauvages était alors dans le voisinage. Je mentionne simplement ce fait, parce que les journaux de l'est paraissent trop heureux de mettre sur le compte de nos sauvages tous les actes criminels qui sont commis<sup>110</sup>.

Cette histoire embêta d'ailleurs le gouvernement fédéral durant un certain temps<sup>111</sup>. Que les Amérindiens fautifs provenaient du Montana n'a que peu d'importance dans les circonstances. Ce que la population a vu ce sont des Amérindiens s'en prendre à un colon de la région de Calgary. En d'autres mots, les propos de cette dernière citation,

tenus à la Chambre des Communes, n'ont pas dû rassurer beaucoup de colons ou de futurs colons. Il arrivait parfois que le gouvernement canadien, par l'entremise du Département de l'Intérieur, communique avec des journaux de l'Est pour leur transmettre sa version des faits, comme l'illustrent ces propos trouvés dans la *Montreal Gazette* en 1879 : « The Department of the Interior states there is no foundation whatever for the sensational reports telegraphed from Winnipeg to the Western papers, in which it is made to appear that the Northwest Indians were driven by want to commit over acts »<sup>112</sup>. En d'autres occasions, Ottawa tentait de faire disparaître certaines inquiétudes en faisant publier des propos échangés à la Chambre des Communes :

There was a rumor current to-day that the mounted police and the Indians had exchanging shots. Why they should have done so nobody knew nor apparently cared, so little credence was given the story, which is indeed entirely without foundation. It is only worth mentioning for the sake of stating its untruth, because there may be persons to whom, having friends in the Northwest, it might prove a source of anxiety<sup>113</sup>.

Hasard ou non, alors que toutes les craintes anticipées des colons concernant la brutalité des Amérindiens des Plaines se retrouvaient en quelque sorte confirmées par l'éclatement des troubles de 1885, malgré le fait que le mouvement fut orchestré par des Métis, la troupe de spectacle de Buffalo Bill et son *Wild West Show* s'amenait à Toronto vers la fin des affrontements, au mois d'août de la même année, et contribuait à sa manière à véhiculer une image déformée des Plaines et de leurs premiers habitants<sup>114</sup>.

### 3.2.3 La médiatisation de la Danse du Soleil : un irritant pour le projet colonial?

Dans le premier chapitre, nous avons brièvement étudié l'impact de la médiatisation des Danses du Soleil pratiquées par les Niitsitapi à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, qui revêtaient un caractère particulier en raison de leur réputation. Mais était-ce un phénomène nouveau que de médiatiser la Danse du Soleil et les cérémonies d'automutilation au Canada? Aussi, que fournissait-on exactement comme information?

Quelle fut précisément la portée de la diffusion de la photographie de William Hanson Boorne de son « Making of a Brave » saisi sur pellicule dans la réserve des Kainai en 1887? Dans un contexte où l'on connaissait peu les Plaines et leurs premiers habitants, situation qui favorisait une certaine anxiété chez plusieurs colons ou futurs colons, il devient intéressant de nous pencher sur ces questions.

William H. Keating est le premier anglophone qui ait partagé son expérience d'avoir assisté à une Danse du Soleil — précisons-le, en utilisant ce terme<sup>115</sup> — contenant une cérémonie du « Making of a Brave ». C'est en 1824 qu'il raconte avoir séjourné chez des Dakotas, aux États-Unis, deux ans auparavant et qu'il y eut la chance d'observer ce rituel :

[T]his consisted in making three cuts through his skin, one on his breast, and one on each of his arms. The skin was cut in the manner of a loop, so as to permit a rope to pass under the strip of skin and flesh which was thus divided from the body. The ropes being passed through, their ends were secured to a tall vertical pole, planted at about forty yards from his lodge. He then began to dance round his pole, at the commencement of his fast, frequently swinging himself in the air, so as to be supported merely by the cords which were secured to the strips of skin cut off from his arms and breast<sup>116</sup>.

Plus de vingt ans après, en 1849, Mary Eastman publia à New York ses péripéties de voyage chez ces mêmes Dakotas. Or, ses informations sur la Danse du Soleil sont sommaires et ne font aucune allusion à une quelconque cérémonie s'apparentant au « Making of a Brave »<sup>117</sup>. En 1852, George Catlin fit paraître à Londres un récit de voyage chez les Lakotas, dans lequel il décrit la cérémonie d'automutilation :

Religious Ceremony; a Sioux, with splints through his flesh, and his body hanging to a pole, with his medicine-bag in his hand, looks at the sun from its raising to its setting. A voluntary cruel self-torture, wick entitles him to great respect for the remainder of his life, as a *medicine* or *mystery* man<sup>118</sup>.

Toujours chez les Lakotas, Fanny Kelly décrivait également un « Making of a Brave » qu'il avait vu de ses propres yeux au tournant des années 1870<sup>119</sup>. Fait intéressant, il inclut un dessin de cette cérémonie dans son ouvrage<sup>120</sup>. D'une part, ce n'est pas la première fois qu'un non-Amérindien dessinait une telle scène et d'autre part<sup>121</sup>, mentionnons que l'appareil photo existait déjà depuis une bonne dizaine d'années lorsque Kelly s'est rendu chez ces Lakotas<sup>122</sup>, ce qui laisse présager qu'il n'ait pu saisir la cérémonie sur pellicule. Néanmoins, son dessin permettait de donner une meilleure idée de ce dont il était question lorsqu'il parlait du « Making of a Brave ». Y figure un jeune amérindien endurant la souffrance d'être suspendu à un mât avec une corde lui transperçant la peau du torse (pour un exemple, revoir l'Illustration 1). L'on retrouve d'autres récits relatant ce genre de pratique rituelle chez les Lakotas et les Dakotas au tournant des années 1880<sup>123</sup>.

Progressivement toutefois, la Danse du Soleil des Niitsitapi commença à capter davantage l'attention des non-Amérindiens. Un artisan de cette médiatisation est nul autre que le révérend méthodiste John McLean. Déjà au moment où les textes du vétérinaire montréalais Ducan McNab McEachran furent publiés dans la *Montreal Gazette* en 1881, dans lesquels il décrivait la cérémonie du « Making of a Brave » et le rituel de la Danse du Soleil en général chez les Niitsitapi, le révérend était en fonction dans cette région. En 1885, Horatio Hale écrivait qu'en vertu d'informations qu'il avait reçues du révérend McLean, l'automutilation chez les Niitsitapi pouvait durer plusieurs jours :

Some, passing a knife under the muscles of the breast and arms, attach cords thereto, which are fastened at the other end to the top of a tall pole, raised for the purpose; and thus they hang suspended only by those cords without food or drink, for two, three, or four days, gazing upon vacancy, their minds intently fixed upon the object in which they wish to be assisted by the deity, and waiting for a vision from above<sup>124</sup>.

Pourtant, McLean devait savoir que le « Making of a Brave » n'était pas une cérémonie qui durait plusieurs jours, mais seulement quelques minutes. Il est difficile de dire si le

révérend a volontairement exagéré la violence que s'imposaient certains jeunes niitsitapi ou si c'est simplement sa mémoire qui a fait défaut, lui qui transmet ces informations à Hale plus de trois ans après avoir assisté à cette cérémonie, en 1881<sup>125</sup>. Une autre hypothèse pour comprendre cette exagération serait l'amplification des données de McLean par Hale. Peu importe, soulignons seulement que de tels propos pouvaient aisément nourrir l'imagination et donner une certaine idée de la propension que semblaient avoir les Niitsitapi pour la brutalité. En d'autres mots, de telles informations ne devaient pas surprendre les non-Amérindiens de l'époque, eux qui étaient prédisposés à voir dans l'Amérindien des Plaines cet être dangereux<sup>126</sup>. Notons aussi que McLean a parlé de la Danse du Soleil des Niitsitapi dans au moins six livres distribués dans l'Est du Canada durant les années 1880 et 1890<sup>127</sup>. Il est par ailleurs fort probable que McLean ait également écrit sur ce thème dans différents journaux.

La rumeur selon laquelle certains Amérindiens des Plaines canadiennes, en l'occurrence des Niitsitapi, s'adonnaient à des gestes dits barbares s'est répandue rapidement au Canada anglais, aux États-Unis et en Grande-Bretagne, attisant ainsi la curiosité chez certains et la peur chez d'autres. Pour preuve, Horatio Hale et le révérend Edward F. Wilson écrivaient en 1887 que le gouvernement canadien était déjà préoccupé depuis quelques années par des rituels amérindiens tels que la Danse du Soleil<sup>128</sup>. Parallèlement, les Niitsitapi ont vu exploser le nombre de curieux se rendant dans leurs réserves durant l'été. Comme vu dans le premier chapitre, l'on venait autant de l'Est du Canada que des États-Unis pour voir un jeune brave niitsitapi défier la douleur. Si les multiples publications sur le « Making of a Brave » par un homme comme le révérend McLean peuvent davantage être interprétées comme une « croisade » pour faire cesser ces pratiques<sup>129</sup>, les motifs des curieux se justifiaient surtout par des considérations monétaires ou, parfois, ethnographiques.

Ces premiers ethnographes publiaient essentiellement leurs données dans des revues spécialisées en Grande-Bretagne, particulièrement pour la British Association for the Advancement of Science, ou ailleurs en Europe. C'est le cas de Franz Boas, Horatio Hale, Edward F. Wilson<sup>130</sup> et, curieusement, de l'interprète du gouvernement canadien en fonction chez les Niitsitapi, Jean L'Heureux. Mais il ne faut pas se méprendre, ces précoces travaux ethnographiques ne fournissaient, plus souvent qu'autrement, que des

informations inexactes, voire farfelues. Par exemple, Jean L'Heureux affirmait en 1886 dans le *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* que le terme niitsitapi « Ocan », en référence à la Danse du Soleil, provenait du mot aztèque « ocal »<sup>131</sup>. Par ailleurs, sa description de la Danse du Soleil des Niitsitapi demeurait plus que sommaire : « In time of scarcity of food, seven vestals of the sun dance alone in a circle, invoking the starry heaven for food for the needy. It is always a nightly dance and kept up for seven nights' duration »<sup>132</sup>.

Mais ces ethnographes furent loin d'être les seuls à se prendre de curiosité pour la Danse du Soleil des Niitsitapi tel que nous l'avons vu dans le premier chapitre, alors que nombre de journalistes ou simples colons se sont rués sur les réserves pour voir ce rituel et partager leur expérience dans différents médias. Parmi ce groupe de curieux, William Hanson Boorne figure sans conteste comme celui qui a le plus contribué à marquer l'imaginaire collectif concernant les Niitsitapi et leurs rituels religieux. Son fameux cliché de 1887 permettait pour la première fois à la population eurocanadienne de prendre conscience de l'existence de pratiques rituelles violentes chez certains groupes amérindiens des Plaines. Mais que signifiaient ces rituels? Étaient-ce des signes avant-coureurs de massacres amérindiens? Qui aurait pu répondre à ce type de question dans un contexte où l'on ne connaissait à peu près rien des cultures amérindiennes des Plaines? Ces propos de George Bryce, diffusés également en 1887, permettent de comprendre que le « Making of a Brave » était peut-être effectivement lié à la préparation de troubles violents :

The "sun-dance" is the ordeal by which the young braves show endurance and receive their degrees of honour. A booth of branches is erected; the medicine-man directs proceedings; from the centre of the booth and attached to a high post a strong rope or line is suspended; on the end of this is a strong hook; an incision is made under the muscles of the breast of the candidate for honour, and the hook is fastened in it; then while the music prevails the young warrior throws himself back from the hook, and for a considerable time he is held up till the muscle has been drawn out sometimes six or eight inches. If without flinching he endures

the ordeal, he is declared worthy of the dignity of a brave, *and fit to go upon the war-path*. So high is the Indian ideal of endurance!<sup>133</sup>

On y comprend aussi que le « Making of a Brave » et la Danse du Soleil semblaient être une seule et même chose. Au sujet d'un supposé lien entre la Danse du Soleil et la préparation d'un soulèvement, le révérend John McLean abonde dans le même sens que Bryce lorsqu'il écrit à propos des Niitsitapi : « Prayers are made by the Choctaws and the Blackfoot confederacy to the sun before starting on a military expedition, that success may follow them »<sup>134</sup>. Dans un autre ouvrage, McLean fait une fois de plus un lien entre la Danse du Soleil et la guerre amérindienne en affirmant que c'est précisément lors de ce rituel qu'est choisi le chef militaire du groupe : « The person designated for the position was then placed in the centre of the medecine lodge, and the people declared him elected as war chief of the tribe by assenting with their voices »<sup>135</sup>. Toujours en 1896, McLean véhiculait cette image des Niitsitapi comme des guerriers légendaires : « The Blackfeet have ever delighted in war [...]. When one of the Blackfeet slew one of his enemies, he sprang from his horse, and drawing his knife, grasped the scalp-lock, cut a piece of the flesh, from two or three inches in diameter, and then with a sudden wrench tore it from the head »<sup>136</sup>. Décidément, McLean en rajoute et explicite davantage le rapport qu'il établit entre la Danse du Soleil — plus précisément le « Making of a Brave » — et la préparation d'une expédition militaire : « [The Blackfoot] make vows to the sun, pierce their arms and breasts, and, before going to war, have a great festival, when thay make offering to the sun, praying for protection on the warpath and success in their expedition »<sup>137</sup>. Enfin, dans ce qui ressemble surtout à une oeuvre de fiction, McLean disait, comme s'il faisait partie intégrante du groupe amérindien dans lequel il se trouvait : « We had a war dance and feast, painted our bodies and our horses with war paint, and then set out on our journey south. We had gone but a little way when I got off my horse and prayed again. I vowed that if successful and I was permitted to return I shoud sacrifice myself at the next sun dance »<sup>138</sup>. Cette association du « Making of a Brave » des Niitsitapi avec la guerre a perduré longtemps si l'on en croit ces propos de Ruth F. Benedict, qui datent de 1922 :

« But in all these cases the idea is of a sacrifice to the sun — for the Blackfoot on the occasion of a war party »<sup>139</sup>.

Pour revenir au cas de Boorne, celui-ci se mit à vendre ses clichés des Niitsitapi à Calgary même, dans son studio mobile<sup>140</sup>. Le photographe a aussi vendu ses photos et ses informations sur la Danse du Soleil des Niitsitapi à quelques journaux de la région dont le *Calgary Tribune*<sup>141</sup> et le *Macleod Gazette*<sup>142</sup>, qui figuraient, selon John N. Jennings, parmi les journaux les plus anti-Amérindiens des Plaines canadiennes à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>143</sup>. En d'autres mots, l'avidité de Boorne contribua probablement plus qu'autre chose à nourrir le racisme et la peur chez les colons de cette région. Pour faire un parallèle avec les États-Unis, mentionnons qu'il était fréquent que des gens s'improvisent journalistes et vendent des informations en échange de rétributions. Or, comme le soutient Glenda Riley, cela n'a aucunement contribué à rassurer les colons : « all kinds of people became reporters, often alarming more than informing those they approached with their news »<sup>144</sup>. Pourquoi le cliché de Boorne aurait-il suscité un autre sentiment?<sup>145</sup>

L'anthropologue américaine Joanna Cohan Scherer défend l'idée que l'œuvre de Boorne a ni plus ni moins créé un icône des plus dommageables pour les cultures amérindiennes en déformant considérablement la signification et l'importance de la cérémonie du « Making of a Brave » pour les Niitsitapi<sup>146</sup>. Boorne a fait de cette cérémonie l'élément central et incontournable de la Danse du Soleil alors qu'en réalité, ce n'était pas toutes les Danses du Soleil qui comportaient des gestes d'automutilation. Mais la signification du « Making of a Brave » échappait à toute compréhension<sup>147</sup>. Concernant la période coloniale en Nouvelle-Angleterre, Alice Nash relève un phénomène qui n'est pas sans rappeler l'état d'esprit dans lequel devaient se trouver les colons de la région de Calgary durant les années 1880 et 1890 : « One area that particularly horrified the colonists, and which is still difficult to decode, is torture as practiced by Iroquoian and eastern Algonquian peoples »<sup>148</sup>. Pendant ce temps, les informations de Boorne sur la Danse du Soleil des Niitsitapi se propageaient dans l'Est. Ainsi, on peut trouver un long article sur la fameuse Danse du Soleil à laquelle Boorne a assisté dans l'édition du 13 août 1887 du *Toronto Globe*<sup>149</sup>. Précisons que le tirage du *Toronto Globe* se situait autour de 25 000 exemplaires à ce moment, ce qui en faisait un



des plus grands journaux canadiens de l'époque<sup>150</sup>. Mais ce n'est pas tout. Le cliché de Boorne d'un « Making of a Brave » chez les Niitsitapi fut présenté en compétition pour la meilleure photographie lors de l'exposition universelle de Chicago en 1893. Déjà diffusé un peu partout en Amérique du Nord, le cliché de Boorne lui a permis d'y gagner une médaille d'or :

This photograph was published in many Canadian and also American magazines and newspapers at the time, and I was awarded a gold medal at the Chicago World's Fair in 1893, where I exhibited it, with other Indian photographs, by request, in the C.P.R. Section. I was also awarded other Canadian medals for it<sup>151</sup>.

Il ne faut pas se méprendre, cette exposition n'a pas rejoint que des Euroaméricains. L'événement a pris d'engouement les Eurocanadiens à un point tel que le gouvernement fédéral a même supprimé temporairement les frais de droits de passage sur plusieurs canaux menant aux États-Unis, de manière à permettre à un plus grand nombre de gens d'assister à cette exposition<sup>152</sup>. Ainsi, le « Making of a Brave », que l'on semblait confondre avec la Danse du Soleil, fut abondamment médiatisé. Il renvoyait directement à la brutalité légendaire des Amérindiens des Plaines<sup>153</sup>. Or, au tournant des années 1890, alors que le gouvernement canadien multipliait les campagnes publicitaires pour promouvoir l'Ouest du pays, notamment par la diffusion de photographies mettant en valeur cette région<sup>154</sup>, le monde entier apprit que la pratique de cérémonies d'automutilation chez certains groupes amérindiens des Plaines canadiennes ne relevait plus du mythe, mais de la réalité<sup>155</sup>. Les curieux, dont plusieurs venaient d'Europe, ne pouvaient qu'être comblés<sup>156</sup>.

Dans un contexte où toutes les photographies d'Amérindiens des Plaines étaient volontairement écartées de la publicité sur l'Ouest faite par le gouvernement canadien<sup>157</sup>, comme si ces êtres étranges n'existaient pas vraiment, on peut se douter que l'extraordinaire médiatisation de la Danse du Soleil des Niitsitapi constituait un irritant certain. Dans ces circonstances, on aurait pu s'attendre à ce que l'État mette en place un système de répression efficace de la Danse du Soleil. Or, le même groupe qui, malgré

lui, s'est retrouvé au centre de cette médiatisation<sup>158</sup>, c'est-à-dire les Niitsitapi, n'a fait naître aucune obsession de réprimande chez le gouvernement fédéral pour faire cesser ce grand rassemblement annuel. Cette situation nous laisse une fois de plus perplexe sur une quelconque responsabilité civilisatrice de l'État canadien face aux Amérindiens des Plaines à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Selon nous, il faut voir les mesures prohibitives comme des réactions plutôt que comme des initiatives. Partant de là, nous croyons qu'il est possible de saisir avec plus de précision pourquoi le gouvernement canadien a légiféré sur la Danse du Soleil, mais aussi pourquoi l'effort ne fut jamais réellement soutenu. Cette optique est également susceptible de relativiser le fameux pacte entre les Églises et l'État fédéral en ce qui concerne la politique autochtone de l'époque.

### **3.3 Rassurer les uns et aider les autres : réactions et actions du gouvernement canadien**

#### **3.3.1 Le système des passes : une mesure civilisatrice?**

Confiner les Amérindiens en réserves et voir à ce qu'ils ne soient pas en contact avec les mauvaises mœurs des Blancs sont des idées abondamment associées à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Nous avons vu dans le chapitre précédent que le système des passes fut pensé bien avant le déclenchement des troubles de 1885. Faut-il y voir pour autant une mesure visant le cloisonnement des Amérindiens des Plaines dans leurs réserves respectives de manière à mieux mettre en place la politique officielle de civilisation? Pour un homme comme le révérend John McLean, il fallait faire en sorte de limiter au minimum les contacts entre les colons et les Niitsitapi pour éviter que ceux-ci soient négativement influencés par les mauvais côtés de la civilisation, ce qui nuirait à leur processus d'évolution culturelle :

Their close proximity to Calgary is injurious to the morals of the white people and Indians, as the natives of the plains always find the lower stratum of society ready to teach the willing learner lessons of immorality, and degradation is sure

to follow any close relationship of Indians with white people in the early stage of their training<sup>159</sup>.

Était-ce également l'objectif du gouvernement canadien? Extirper les Amérindiens de leur sauvagerie en faisant d'eux des agriculteurs au lieu des nomades chassant le bison, tel aurait été un des objectifs concrets de l'État fédéral. Toutefois, comme vu ci-dessus, ce discours ne fut que très partiellement transformé en action. Pourquoi cela aurait-il été différent au sujet de l'importance de protéger les Amérindiens des mauvaises mœurs des colons? Rob K. Omura affirme que les Niitsitapi étaient libres comme l'air de se promener en dehors de leurs réserves au début des années 1880, à condition qu'ils laissent les colons tranquilles<sup>160</sup>. Même le Commissaire aux Affaires indiennes dans les Plaines de l'époque, Edward Dewdney, ne voyait aucun problème au fait que durant les années 1878 et 1879, les Niitsitapi subsistaient toujours grâce à la chasse aux bisons qu'ils menaient au sud de la frontière internationale<sup>161</sup>, alors qu'en vertu du Traité 7 signé en 1877, ils s'étaient engagés à demeurer sur leurs réserves<sup>162</sup>. John Nelson Jennings soutient toutefois que le système des passes visait précisément à rendre plus efficace la politique de civilisation du gouvernement fédéral : « Thus the pass system was a central part of Indian civilization [...] »<sup>163</sup>. Paradoxalement, lorsque Jennings parle de la principale raison qui a poussé un dénommé Lawrence Vankoughnet à proposer l'idée de ce système, il n'est nullement question de mieux assurer un quelconque processus de civilisation : « [...] that such a system would prevent Indians from leaving reserves and camping indiscriminately in the vicinity of white settlements »<sup>164</sup>. Il affirme également, en parlant du système des passes : « Its primary purpose was to prevent Indian horse stealing raids into the U.S. and to keep Indians off ranch land »<sup>165</sup>. Ces propos donnent plus l'impression qu'il fallait rendre autant que possible le territoire attrayant et sécuritaire pour les colons, ce qui impliquait de rendre invisible ou presque la présence amérindienne. C'est peut-être aussi pourquoi les déplacements hors réserves des Niitsitapi à la fin des années 1870 ne semblaient pas préoccuper les autorités, la présence eurocanadienne étant relativement faible dans ces environs à ce moment.

Pourtant, encore une fois il semble que les Niitsitapi se soient retrouvés au centre du problème. Sur ce point, Jennings a déjà observé que dès le début des années 1880, les plaintes dans les journaux de l'Ouest<sup>166</sup> pour dénoncer les raids niitsitapi organisés pour voler et tuer le bétail des colons se sont multipliées de manière exponentielle<sup>167</sup>. Pour notre part, une analyse du contenu des journaux *Montreal Gazette* et *Toronto Globe* nous a permis de réaliser l'ampleur de ce mécontentement dans les environs des réserves niitsitapi. L'on retrouve en effet plusieurs dizaines de plaintes annuellement dans ces journaux, celles-ci faisant état de raids menés par des Amérindiens du Traité 7, en l'occurrence des Niitsitapi. On comprend que les colons de cette région en avaient plus qu'assez de ces déprédations, telles qu'en font foi ces informations diffusées dans la *Montreal Gazette* en 1881 :

As noticed in previous issues several parties of gentlemen interested in the starting of ranches in the McLeod country (près des réserves niitsitapi), Northwest Territory, arrived at Bismarck. Yesterday a meeting of these gentlemen was held at Sheridan House for the purpose of petitioning the Canadian Government to amend to laws relating to cattle raising in the belt of country set apart for cattle raising<sup>168</sup>.

Deux ans auparavant, en 1879, un colon de cette même région critiquait vertement le gouvernement canadien qui, selon l'auteur du texte, ne faisait pas suffisamment d'efforts pour contenir les Amérindiens sur leurs réserves : « When we read the heart-rending details of these savage depredations, we are apt to blame the Government for not taking more strict precautions to insure the settler's protection »<sup>169</sup>. Ces plaintes adressées au gouvernement fédéral par l'entremise de textes dans les journaux de l'Est se comptaient par dizaines, voire par centaines, avant 1885. L'État ne fut pas le seul à subir les foudres des colons, la Police montée était également pointée du doigt : « The discontent arises from many sources [...]. The horse stealing organized on the Reserves, the inactivity of the Mounted Police to suppress this horse-stealing, and the bad administration of Jusctice »<sup>170</sup>. Ce genre de discours était tellement répandu au début des années 1880 qu'il mériterait de faire l'objet d'une étude distincte car la littérature scientifique ne s'est

jamais penchée sur ces nombreuses plaintes dans les journaux de l'Est et ses impacts sur les actions du gouvernement fédéral en matière de politique autochtone. Mais l'on ne retrouvait pas seulement ces plaintes dans les journaux. Des colons des environs des réserves niitsitapi envoyaient souvent des pétitions directement à Ottawa pour se voir rembourser le bétail volé ou tué car ils tenaient le gouvernement fédéral pour responsable<sup>171</sup>. Ainsi, l'explication de Brian Hubner pour comprendre le développement d'une politique de restriction des déplacements amérindiens est loin de nous convaincre : « The "civilizing" or "Canadianization" of the West continued the process of bringing a preindustrial people and their land, into the capitalist economy and the suppression of cross-border horse theft was an important part of this process »<sup>172</sup>. Tout porte à croire que le système des passes ne fut pas imaginé pour renforcer un quelconque processus de civilisation, mais pour éviter le plus possible des échauffourées entre colons et Amérindiens dans un coin du pays où la violence pouvait éclater subitement<sup>173</sup>. John N. Jennings a déjà dénoté cela, lui qui a mentionné :

As the era began to fill with settlers the Police feared clashes between these settlers and the Indians because they realized how necessary it was to stifle the sorts of opinions which surfaced in newspaper editorials. One solution was to segregate the two cultures, and to achieve this end the Government introduced the pass system<sup>174</sup>.

Mais Jennings revient toujours à l'idée d'isoler les Amérindiens pour les protéger des mauvaises mœurs des Blancs : « The Indians in the towns often encountered the worst element of white society and some appeared eager to pick up their habits »<sup>175</sup>. Cette idée s'accorde beaucoup plus, selon nous, avec le discours missionnaire de l'époque qu'avec les priorités du gouvernement. N'oublions pas que coloniser les Plaines canadiennes pacifiquement représentait tout un défi à l'époque. La grande majorité des colons présents dans les Territoires du Nord-Ouest n'avaient que faire du degré de civilisation des Amérindiens, du moment que ceux-ci se faisaient discrets et qu'ils ne les embêtaient pas trop, ce qui ne fut pas toujours le cas. Dans le sud de l'actuelle province de l'Alberta du début des années 1880, l'on dénombrait plus de Niitsitapi que de colons<sup>176</sup>, situation

qui n'avait rien pour rassurer ces derniers. Si réellement l'État voulait empêcher les Amérindiens de se rendre dans les villes, il nous apparaît plus logique de croire que ce fut justement pour éviter les frictions avec ces colons<sup>177</sup>. Encore là, comme vu dans le chapitre précédent, on ne peut dire que le gouvernement fédéral ait fait de cette restriction sa première préoccupation. Du moins, avec l'instauration officielle du système des passes en 1885, il affichait clairement son intention de réduire les déplacements des Amérindiens des Plaines. Or, cela faisait déjà plus de cinq ans que des colons des Territoires du Nord-Ouest réclamaient un resserrement du contrôle sur les déplacements amérindiens. Tout cela nous fait dire que l'on peut difficilement percevoir cette mesure comme une action posée en vertu d'un dessein civilisateur. Ce constat nous incite donc à poursuivre l'analyse avec la législation touchant la Danse du Soleil comme telle.

### 3.3.2 Les amendements législatifs touchant la Danse du Soleil

Est-ce que l'amendement de 1895 sur l'automutilation dans la Loi sur les Indiens visait à enrayer tout rituel permettant la perpétuation de croyances dans le Grand Esprit, le Soleil, et cela au nom du progrès culturel? Tel semble être l'avis de l'anthropologue James P. Robb. Selon celui-ci, l'interdiction de la Danse du Soleil dans les Plaines canadiennes fut une véritable guerre contre le plus médiatisé des rituels religieux amérindiens. Robb soutient son point de vue en citant ces propos de Lewis H. Morgan : « [...] the Native Americans' religion... was the force that held Indian societies together, and the natives' religions leaders were the principal agents for keeping them Indian »<sup>178</sup>. Cette interprétation de l'interdiction de la Danse du Soleil nous apparaît quelque peu simpliste. Nous avons vu que les connaissances sur ce rituel étaient beaucoup trop faibles pour que le gouvernement canadien soit en mesure d'établir des liens clairs et évidents entre la tenue d'une Danse du Soleil et sa signification anthropologique pour les participants, ce qui a plutôt permis la diffusion d'informations déformées. L'image de la Danse du Soleil s'est construite dans le contexte bien particulier de la colonisation des Plaines. Par exemple, nous avons vu que nombreux

étaient les Eurocanadiens qui croyaient que durant ce rituel l'on préparait un massacre, alors que dans la réalité il y a fort à parier qu'il ne s'en tramait pas<sup>179</sup>.

Dans notre analyse de la question, la perception de la Danse du Soleil est peut-être plus importante que sa signification pour les participants. Les troubles de 1885 ont levé le voile sur ce qui se passait dans les Plaines. À la suite de cet événement, les journaux se sont mis à scruter à la loupe les faits et gestes des Amérindiens, mais aussi la manière dont le gouvernement fédéral menait sa politique autochtone :

Since the rebellion directed public attention closely to North west affairs, the people of Canada have come to understand that the Indians of the Territories have been badly treated for years. The testimony of missionaries, travellers, and North west newspapers to that effect has been copious, and has received of late more than usual regard<sup>180</sup>.

Si l'on reprochait plusieurs choses au gouvernement fédéral, la diffusion d'images montrant des actes dits brutaux avait parallèlement plus d'impact que jadis. Les propos du photographe William H. Boorne confirment d'une part que la médiatisation du « Making of a Brave », à laquelle il a grandement contribué, a directement interpellé le gouvernement canadien, et d'autre part qu'il circulait toutes sortes de rumeurs concernant la Danse du Soleil :

The "Sun-dance" was eventually stopped by the Canadian Government, because, first there was a real cruelty and torture to the boys concerned, and the reason for which had passed with the last Indian war (les troubles de 1885), and secondly, because the practice of the ceremonies excited the Indians to such an extent that it made them restless and difficult to keep on their Reserves<sup>181</sup>.

Effectivement, après les troubles de 1885, toute image de brutalité ne pouvait que rappeler la violence qui avait surgi dans les Plaines. Dans ces commentaires post-soulèvement de Sir Richard Cartwright, l'on peut comprendre que tout geste de torture inquiétait le gouvernement fédéral :

Malheureusement, il y a eu effusion de sang, des meurtres ont été commis, mais les atrocités qui dans d'autres pays ont accompagné les soulèvements sauvages, ne se sont pas produits chez nous, et cela nous fait honneur. Il y a eu meurtre et effusion de sang, mais je crois qu'il n'y a pas d'exemples authentiques de tortures infligées par les sauvages à leurs prisonniers, et à cet égard je dis qu'il y a bon espoir pour l'avenir du Nord-Ouest, et il y a bon espoir que la politique que nous avons suivie a porté de bons fruits<sup>182</sup>.

Si des Amérindiens étaient capables de s'infliger des souffrances physiques avec le « Making of a Brave », pourquoi n'auraient-ils pas été prêts à brutaliser des colons? La diffusion du cliché de Boorne en 1887 mais surtout en 1893 ne pouvait que perpétuer une certaine insécurité concernant l'accomplissement d'une colonisation pacifique des Plaines. D'ailleurs, dans les propos de Cartwright l'on peut constater que rien n'était gagné. Souvenons-nous aussi que l'œuvre de Boorne a également eu pour conséquence de nourrir une grande curiosité pour le « Making of a Brave » des Niitsitapi chez d'autres Eurocanadiens, particulièrement des aventuriers en provenance de l'Est. Le tournant des années 1890 correspondrait donc à l'apogée de cet engouement. Dans ce contexte post-soulèvement toujours délicat, la présence de ce petit groupe de curieux avides de sensations fortes et en quête de marchander leurs découvertes, largement passée sous silence dans la littérature scientifique, aurait été la goutte qui a fait déborder le vase. D'ailleurs, ce phénomène de médiatisation qui a favorisé la répression a déjà été dénoté dans le cas de certains rituels amérindiens aux États-Unis<sup>183</sup>. Ainsi, le dépouillement d'un fonds d'archives jamais utilisé auparavant nous a permis de trouver un « motif officiel » pour justifier la prohibition du « Making of a Brave ». Alors que le gouvernement canadien connaissait l'existence de cette cérémonie d'automutilation depuis plusieurs années, il amenda subitement la Loi sur les Indiens en 1895 car le « Making of a Brave » semblait prendre des proportions dérangeantes : « We are enlarging the law so as to meet several cases that have arisen where it appears that the Indians themselves were not responsible for getting up these dances, but outsiders encouraged them to do it »<sup>184</sup>.



Pour illustrer à quel point cet amendement semble avoir été adopté avec empressement, même un acteur important de la politique autochtone de l'époque comme Hayter Reed fut mis devant le fait accompli au sujet de cette modification de 1895 à la Loi sur les Indiens. Ainsi, Reed partage son inquiétude sur le manque de clarté de l'amendement en question :

I am receipt of your semi-official letter of the 5th instant, transmitting copy of circular addressed by you to Agents within your superintendency, relative to the Indian legislation enacted last session of Parliament, and more particularly that for the suppression of festivals, dances, and ceremonies which have objectionable features connected with them. It is of course very difficult to define exactly where, with regard to such matters, the line is to be drawn, and good deal of discretion must be exercised<sup>185</sup>.

Or, aucune modification pour préciser la portée de l'amendement de 1895 n'a jamais été apportée. Mais, dans ces circonstances, quel était l'objectif du gouvernement canadien avec cet amendement? La pratique du « Making of a Brave » chez les Niitsitapi était connue depuis au moins 1882 si l'on se fie aux rapports des agents indiens<sup>186</sup>. Pourquoi alors Ottawa a-t-il attendu en 1895 pour amender la Loi sur les Indiens de manière à interdire cette cérémonie, si sa politique autochtone visait officiellement la civilisation des Amérindiens des Plaines? Est-ce parce que durant les années 1880 la médiatisation de la Danse du Soleil et d'une cérémonie comme le « Making of a Brave » demeurait relativement limitée et que, par conséquent, son interdiction ne constituait pas une priorité? De toute évidence, la réponse se trouve davantage dans le contexte de l'époque que nous avons brossé plus haut que dans une quelconque mission civilisatrice. L'ambiguïté dans l'amendement de 1895, exprimée par Reed, a également multiplié les interprétations de la prohibition sur le terrain. Déjà que bien des Eurocanadiens ne faisaient aucune différence entre le « Making of a Brave » et la Danse du Soleil, il n'est pas surprenant que la confusion ait régné dans les Plaines. Ainsi, Magnus Begg, dans une lettre destinée à Hayter Reed en 1896, dit qu'il n'a pas réussi à empêcher la tenue de la Danse du Soleil chez les Siksika<sup>187</sup>. La même année, F.H. Paget répondait aux agents

qui le questionnaient sur la législation qu'une Danse du Soleil ne pouvait être réprimandée, à moins qu'elle ne comporte certaines cérémonies comme le « Making of a Brave » ou encore l'échange de biens<sup>188</sup>. Mais au-delà de l'ambiguïté de l'amendement de 1895, l'important pour le gouvernement canadien était de couper court — ou du moins donner l'impression de vouloir le faire — à la pratique de cérémonies ne pouvant que perpétuer une image négative des Plaines.

Plus haut, nous avons conclu que le système des passes avait d'abord et avant tout comme objectif de limiter au minimum les situations de conflits possibles entre les Amérindiens des Plaines et les colons. La tenue d'une Danse du Soleil représentait un moment durant lequel des centaines d'Amérindiens en provenance de différentes réserves se rassemblaient pour quelques jours. Parfois, une Danse du Soleil avait carrément lieu en dehors des limites géographiques de la « réserve hôte ». Il n'est donc pas surprenant d'apprendre que de tels rassemblements préoccupaient les colons, mais également les autorités politiques. Dès 1884, alors que la construction du chemin de fer dans les Plaines allait prochainement favoriser grandement la colonisation, le Premier ministre John A. Macdonald ne cachait pas ses inquiétudes sur les risques de frictions entre Amérindiens et nouveaux venus :

If there is a riot, an Indian war, a massacre of the whites — that is in each case the result. [...] In the Indian acts on that incitement, the parties are liable to punishment for five years. If it is proved that parties tried to incite, they are in the same position; and a party is liable to be tried for conspiracy even if the conspiracy does not produce the desired results<sup>189</sup>.

Cette préoccupation pour les rassemblements amérindiens ne disparut pas de sitôt. En 1896, un agent du Manitoba faisait remarquer dans une lettre personnelle : « The Thirst Dance has a tendency to unsettle the Indians living on the Reserves [...] »<sup>190</sup>. La même année, F.H. Paget précisait que la Danse du Soleil n'était pas interdite, mais seuls les Amérindiens habitant la réserve où se tenait l'événement pouvaient y assister : « [...] we have it within our power to prevent Indians from other reserves coming on to the Reserve where the dance is being held [...] »<sup>191</sup>. En 1897, l'agent G.H. Wheatley, en

fonction chez les Siksika, explicite davantage ce que nous pourrions presque qualifier d'obsession pour les grands rassemblements :

They (Siksika) do not wish to relinquish the Sun Dance as it is their religious festival. They have made a proposition to this effect : They will not move or form into a large camp, until the Service Berries are ripe, they will then form into one camp, and only stay together to Five days, when they will break camp and go on with the necessary work on the Reserve<sup>192</sup>.

La préoccupation pour les rassemblements estivaux qu'occasionnait la tenue de Danses du Soleil ou autres rituels semblables aurait donc beaucoup plus puisé sa source dans un souci du bien-être et de sécurité des colons que d'un devoir de transformer culturellement les Amérindiens. Cette situation est encore plus observable avec l'amendement de 1914.

Dans les premières années du XX<sup>e</sup> siècle, les Amérindiens des Plaines n'avaient toujours pas, pour la plupart, cessé de pratiquer la Danse du Soleil. Dans ces circonstances, doit-on voir l'amendement de 1914 comme un renforcement de la législation dans le but de régler une fois pour toutes le problème qu'aurait représenté la persistance des cultures amérindiennes? Les efforts d'assimilation et de civilisation n'ayant pas apporté les fruits escomptés, est-ce que l'idée était de prendre les grands moyens en interdisant toute manifestation culturelle amérindienne en dehors des réserves? Selon nous, une telle interprétation de la politique autochtone peut certes très bien coller avec une argumentation basée sur l'évolutionnisme victorien. Mais elle ne peut expliquer pourquoi les rapports des agents indiens pour les réserves niitsitapi ne contiennent absolument rien sur la Danse du Soleil entre 1900 et 1914<sup>193</sup>. Il apparaît donc douteux de voir dans l'amendement de 1914 un renforcement des mesures civilisatrices du gouvernement fédéral.

Nos recherches en archives nous ont permis de comprendre que les raisons derrière cette modification à la loi trouvent leur justification dans des considérations qui n'ont rien à voir avec une politique civilisatrice. Dans la même foulée que le système des passes et l'amendement de 1895, l'important était surtout de réduire la visibilité de

la présence amérindienne dans les Plaines. Hormis le fait que nous avons déjà émis de sérieuses réserves sur l'efficacité des mesures prohibitives, il semble que les danses amérindiennes n'étaient pas forcément vues comme une aberration dans une société dite moderne. Ces propos anecdotiques de l'agent J.H. Gooderham, concernant une péripétie remontant au début des années 1920, témoignent de cette réalité :

On the lighter side I remember when a visiting Indian had introduced a dance which men and women danced together for the first time — this was in 1921. The dance had caused a great deal of trouble among married couples and a deputation had gone to a missionary who had never attended a pagan ceremony; he told them that they must discontinue it because it must be immoral. By this time the Indian had seen the white people dancing and came to the conclusion that the missionary had taken a very strong attitude towards dancing so they came to the agent and asked him to make a decision. He found the dance was very much more proper than any white dance that he had seen, and advised that they continue it as a very harmless and pleasant way of entertainment<sup>194</sup>.

Pour revenir à l'amendement de 1914, nous avons été stupéfait lorsque nous avons découvert les motifs officiels qui ont mené à son adoption par la Chambre des Communes. Le dépouillement d'un fonds d'archives laissé dans l'ombre par la littérature scientifique nous a permis de trouver une conversation entre cinq membres du gouvernement fédéral de l'époque au sujet de cet amendement. Étrangement, l'on peut comprendre que toujours au tournant des années 1910, les rassemblements amérindiens hors réserves faisaient craindre des troubles avec les colons. Par ailleurs, on y voit clairement que les politiciens n'avaient absolument rien contre la perpétuation des rituels religieux amérindiens à l'intérieur des réserves. Plus encore, certains soutenaient sans broncher que le gouvernement canadien ne pouvait empêcher les Amérindiens des Plaines de visiter des membres de leur parenté vivant sur d'autres réserves. Si l'amendement de 1914 a été apporté à la Loi sur les Indiens, c'est pour éviter que les membres de certains groupes amérindiens de la jeune province d'Alberta ne se présentent par centaines aux festivals organisés par les non-Amérindiens durant la

période estivale. D'ailleurs, on semblait ne pas trop comprendre pourquoi les rassemblements amérindiens étaient toujours perçus comme menaçants. Il faut se demander si ce n'est pas surtout ce désir d'effacer le plus possible la présence amérindienne qui se cache derrière cet amendement. Une chose est sûre, le ton n'était aucunement à la répression dans ces échanges, que nous rapportons ici intégralement :

Mr. Oliver (Interlocuteur 1) :

As this section reads, it ostensibly is to prevent the engagement of Indians in public shows, except with consent, and I think that is proper, but if it is the intention of the department to prevent their assembling on different reserves for the purpose of participating in their festivals, religious or otherwise, that ought to be specifically stated, and this section ought not to be interpreted to prohibit that. The various bands visit each other on their reservations, to take part in ceremonies, religious or otherwise, but that is in a different class altogether from their participation in a public show for pay. I know there are many people who object to tribal festivals and ceremonies, but, personally, I think it would be an injustice and a wrong to make a statutory provision preventing them from engaging in these traditional customs, to which they are much attached.

Mr. Carvell (Interlocuteur 2) :

An eastern man naturally wonders why an Indian should not be allowed to join a show and make a few dollars as well as a white man can. There must be some reason for this prohibition, and I would like my hon. friend from Edmonton (Mr. Oliver) to explain.

Mr. Oliver (Interlocuteur 1) :

[...] I think those who are acquainted with the western Indians will agree that their participation in these public exhibitions has a degrading and demoralizing

influence on them, which is very much to their detriment and to the very much of what I have said may be argued against permitting them to assemble in their tribal or national festivals, but in the celebration of these ceremonies, while they may look grotesque to us because we do not understand them, they have to the Indians a meaning, and they do not detract from their self-respect or from their dignity, and therefore do not demoralise them to the same degree.

Mr. Bradbury (Interlocuteur 3) :

I do not think we have any right to step in [their reserves] and prevent our wards from indulging in these immemorial customs of their race [...] I hope it is not intended to prevent the Indians from exercising their old customs and privileges on their own reserves or from visiting other reserves. I do not think it would be fair to do that.

Mr. Knowles (Interlocuteur 4) :

This Bill seems to prevent them from visiting other reserves. These people must have their pleasure, and if they are to be bound down so that they cannot visit brother and sister Indians on other reserves, they will be very apt to run away altogether. I suppose the department has in mind, for example, such festivals as those that occur at Banff. I have seen them and they are very harmless. [...] I think the Indians ought to be allowed to visit other reserves.

Mr. Borden (Interlocuteur 5) :

[...] it appears from the explanatory memorandum attached to this section that the preparation for an engagement in the exhibitions, stampedes and pageants alluded to, are very unsettling to the Indians; the preparations for the celebration of these engagements very often occupies many days and, in some instances, weeks of the Indians' time, at a season of the year which should be spent in

sowing or reaping their crops, and that there has been a systematic practice of utilizing the Indians for the profits of persons who are engaged in getting up such shows. The main object of the section, as I understand it, is to prevent that<sup>195</sup>.

Deux ans avant l'adoption de l'amendement de 1914, était organisé le premier stampede de Calgary. Déjà lors de cette première édition du désormais populaire festival, la ville de Calgary était en pleine expansion et l'organisation d'un stampede visait à commémorer « a vanishing way of life »<sup>196</sup>. Or, près de deux mille Niitsitapi accoutrés de leur attirail traditionnel se sont présentés à l'événement pour participer à sa principale parade<sup>197</sup> ainsi qu'à différentes épreuves d'habiletés<sup>198</sup>. Faut-il voir dans cette présence remarquée un exemple de cas auquel nos cinq interlocuteurs du gouvernement canadien faisaient référence dans leur discussion? Il serait difficile de ne pas établir de liens entre des événements du genre et l'amendement de 1914 dans les circonstances. Comme pour l'amendement de 1895, la modification de la Loi sur les Indiens en 1914 fut apportée pour des raisons qui nous éloignent considérablement d'un projet humanitaire de civilisation. Est-il possible que la politique autochtone du gouvernement canadien de l'époque ait été perçue à outrance comme une affiliation avec les Églises par l'historiographie? En dernier point de notre réflexion, nous souhaitons étudier brièvement cette question afin de compléter notre analyse de l'interdiction de la Danse du Soleil.

### 3.3.3 L'« Alliance » entre l'État et les Églises

Au XIX<sup>e</sup> siècle, christianisme et civilisation allaient de pair pour les missionnaires protestants oeuvrant au Canada<sup>199</sup>. Avec l'instauration progressive de la politique d'assimilation durant la période pré-confédérale et sa continuité après 1867, nombreux furent les chercheurs qui perçurent alors cette politique comme s'inscrivant en toute logique dans le discours évolutionniste victorien partagé par toutes les confessions religieuses protestantes. Dans un tel contexte, les missionnaires protestants seraient devenus les yeux et les mains de l'État canadien dans les Plaines à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Par exemple, David A. Nock illustre bien cette façon de percevoir la politique autochtone de l'époque, lui qui affirme :

[The] missionary function was supported and funded by the state and incorporated into the educational system set up by the government. In other words, the missionary was not just an apostle of Christ, but a government-supported civil servant who directed or forced the ignoble savage into accepting the Anglo-Canadian civilization<sup>200</sup>.

Dans ces propos, Nock sous-entend que c'est l'État canadien qui imposait la cadence de la civilisation des Amérindiens et que les missionnaires lui étaient fort utiles dans ce projet. Or, une telle analyse fait fi de certaines réalités qui nuancent grandement ce genre de vision de la politique autochtone. Par exemple, comme l'a dénoté J.R. Miller, environ les deux tiers des écoles pour enfants amérindiens dans les Plaines de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle étaient tenues par des missionnaires catholiques (Oblats)<sup>201</sup>. Le dogme qui regroupe les concepts de christianisme et de civilisation renvoie directement à la pensée anglo-saxonne protestante de l'époque<sup>202</sup>.

Dans un Canada dirigé essentiellement par la noblesse anglophone, pourquoi laisser des missionnaires francophones catholiques diriger autant d'écoles si l'on voulait inculquer aux enfants amérindiens les valeurs victoriennes? Poser cette question laisse croire que ce fut en réalité les missionnaires et leurs Églises respectives qui imposaient le rythme de la transformation culturelle des Amérindiens, laissant plus souvent qu'autrement le gouvernement canadien à la remorque. Pourtant, très tôt dans l'historiographie l'on a fait des allusions à la possibilité que les missionnaires menaient largement le processus de civilisation et que l'État, britannique ou canadien, devait souvent se faire prier pour soutenir leurs efforts, comme le mentionne R.J. Surtees en 1969 : «[...] the British Government, pressured by the missionaries and the philanthropic organizations, attempted to incorporate its own men and machinery with the ideas and efforts of the missionaries »<sup>203</sup>. George H. Gooderham affirmait pour sa part que dès les débuts de cette alliance entre la Couronne britannique et les missionnaires durant les années 1840, et pour les décennies subséquentes, ce sont surtout



ces derniers qui ont joué un rôle concret dans l'éducation des Amérindiens : « As far as education was concerned it was truly a very informal union which left the churches to carry the preater part of the burden of educating the Indian »<sup>204</sup>.

Il faut surtout éviter de voir le rapport entre l'État fédéral et les Églises comme un pacte solide partageant un seul et même objectif. D'abord, à cette époque au Canada, pour une bonne partie de la population anglophone, politique et religion étaient deux choses bien distinctes qu'il fallait garder séparées<sup>205</sup>. De plus, il n'y avait pas une mais bien plusieurs confessions protestantes dans les Plaines qui se faisaient compétition les unes les autres<sup>206</sup>. Selon J.R. Miller, c'est d'ailleurs la raison qui explique pourquoi c'est dans les Plaines que l'on retrouvait le plus grand nombre de missionnaires à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>207</sup>. Miller mentionne aussi que « There were never more than eighty residential schools supported by the government in the entire country », ce qui, selon lui, n'atteste pas d'un grand désir de la part du gouvernement canadien de s'impliquer dans la civilisation des Amérindiens<sup>208</sup>. Il précise également que « For most of the residential school system's existence, only one-third to one-half of status Indian children were enrolled, and a much smaller fraction of all Native children came under their influence »<sup>209</sup>. Miller ne mentionne aucunement cela pour minimiser les conséquences négatives de ces écoles sur la vie de jeunes amérindiens qui les ont fréquentées, mais pour remettre en cause la politique affirmée de l'État canadien de « civiliser » ces gens. L'historien Michel Lavoie a récemment proposé une étude dans laquelle il documente solidement ce manque de collaboration du gouvernement fédéral au sujet de sa propre supposée responsabilité humanitaire envers les Amérindiens des Plaines. Ainsi dit-il :

Il est bien clair que l'éducation des Amérindiens n'est pas une priorité pour le ministre Sifton et son subordonné Scott. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, alors que le gouvernement en a plein les bras avec l'immigration massive dans les provinces de l'Ouest, le Ministère se demande même s'il est utile de continuer à offrir des programmes d'éducation dans les plus jeunes provinces ou aux bandes nomades<sup>210</sup>.

Les initiatives venaient presque toujours des missionnaires comme tels. Dans son rapport annuel pour l'année 1889, l'agent A.R. Springett (Piikani) informait que le révérend M. Bourne, de l'Église anglicane, s'était longuement absenté de la réserve pour aller lui-même solliciter des contributions financières dans l'Est du pays afin de construire un pensionnat<sup>211</sup>.

Pour défendre l'idée d'un pacte bien ficelé entre l'État canadien et les Églises, James P. Robb prend l'exemple de deux missionnaires de confessions différentes, qui ont directement collaboré au projet assimilateur : « Missionaries, like Methodist clergyman John Semmens were hired by the Indian Affairs Department and placed in key positions. Semmens, for example, became Inspector of Indian Agencies for Manitoba » et « Oblate missionary Rev. Albert Lacombe, the best known of all the missionaries to the Plains Indians, was convinced that the Indians he loved had to be prepared for the day when Euro-Canadians would dominate the prairies »<sup>212</sup>. Il faut toutefois savoir qu'il était parfois difficile pour Ottawa de trouver des hommes compétents et intéressés par les fonctions d'agent indien dans les Plaines à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. En d'autres mots, la double fonction de certains missionnaires devait grandement arranger le gouvernement fédéral. F. Laurie Barron propose quelques raisons qui expliquent que recruter des individus fiables pour travailler dans l'Ouest consistait en un exercice ardu à cette époque :

The problem was that the salaries and living allowances were based on the fee schedules of the East and in no way compensated for the higher living costs in the Territories, where many everyday items had to be imported. The position itself tended to be ill-defined and yet extremely onerous, given the fact that the agent was held responsible for virtually everything that happened on the reserves under his charge. Also a considerable concern were the isolation and loneliness of prairie life, not to mention the difficulties and expense of returning to the East to visit family and friends. And to top it off, the office was seen as being potentially dangerous because of the turbulent state of white-Indian relations in the West<sup>213</sup>.

Les missionnaires étaient plus souvent qu'autrement de véritables travailleurs acharnés<sup>214</sup>. Leur motivation n'avait d'égal que leur contribution à la christianisation et à la civilisation des Amérindiens. Le fait de ne pas recevoir le soutien qu'ils attendaient du gouvernement fédéral ne semble pas les avoir démoralisés. Par contre, ils ne se gênaient aucunement pour dénoncer l'inertie fréquente d'Ottawa en matière de politique autochtone et faire pression pour que les choses changent.

En ce qui concerne la prohibition des rituels religieux, il est clair que les missionnaires n'ont pas attendu l'aide du gouvernement fédéral pour agir et tenter de les faire cesser. Par exemple, le révérend anglican Francis C. Cornish reçut comme directive de ses supérieurs à la fin des années 1880 de ne plus tolérer le « Making of a Brave » sur la réserve des Siksika<sup>215</sup>. Or, tout porte à croire que son autorité n'était pas reconnue, car les Siksika continuèrent de pratiquer cette cérémonie durant quelques années, jusqu'à ce qu'un amendement soit finalement voté en 1895 à la Chambre des Communes pour prohiber l'automutilation. George H. Gooderham disait ainsi : « It is quite true that the early Christian Missionaries did everything in their power to stop these rituals and in this they were supported by the Government by amendments to "The Indian Act" [...] »<sup>216</sup>. Alors que ces propos sous-tendent que le gouvernement fédéral était effectivement à la remorque des missionnaires, ils ne permettent pas de saisir les plaintes de ceux-ci pour faire bouger Ottawa. Le cas du révérend John McLean, tel que vu plus haut, représente un bon exemple des efforts faits par un missionnaire pour diffuser des renseignements, bien souvent déformés, sur l'automutilation et la Danse du Soleil en général dans l'Est du pays. En décembre 1896, un certain M<sup>gr</sup> Pascal livrait pour sa part un discours enflammé dans une église d'Ottawa pour dénoncer la barbarie des rituels religieux amérindiens dans les Plaines, qu'il associait également à la préparation d'expéditions de guerre. Ses propos ont été rapportés par un journaliste du *Ottawa Evening Journal*. Ainsi peut-on lire :

Some of the tribes, he said, are very ferocious and blood thirsty and will not associate with "white men." INDIAN WAR DANCE Thos engage in a war dance twice a year, duting which time the performers are tortured most cruelly. Ropes are tied around the teet and then the body fastened to branches of trees, the head

almost touching to the ground, while they are cut and beaten by their fellow companions. This dance lasts six days, during which time the performers are given very little food. Several die from the effects of this terrible torture<sup>217</sup>.

Au terme d'un discours semblable, il est permis de croire que s'il y a eu une guerre contre les rituels religieux amérindiens dans les Plaines canadiennes à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le camp des non-Amérindiens devait surtout être composé de missionnaires comme M<sup>gr</sup> Pascal, bien plus que de représentants laïcs de l'État.

\* \* \*

Trouver une explication d'ensemble pour une problématique peut donner une impression de logique globale. Dans le cas de l'interdiction de la Danse du Soleil, l'attitude colonialiste de l'État canadien fut plus souvent qu'autrement associée au courant évolutionniste du XIX<sup>e</sup> siècle. Ainsi, les valeurs victoriennes et la manière de penser l'Autre en fonction d'une vision évolutionniste auraient servi de prétexte pour la mise en place et l'application d'une politique civilisatrice à l'endroit des premiers peuples du Canada. Les Plaines seraient devenues la région où la modernité et la sauvagerie devaient cohabiter. Mais en cette fin de XIX<sup>e</sup> siècle, cette sauvagerie était appelée à disparaître au profit de la civilisation et l'État canadien allait s'investir concrètement dans cette transformation culturelle. Or, en remettant le plus possible cette prohibition dans son contexte, qu'on ne peut justement pas limiter au courant évolutionniste, des contradictions et des incohérences sont apparues, nous obligeant ainsi à chercher des réponses ailleurs. C'est pourquoi, en donnant une dimension davantage continentale à la question autochtone au Canada et, d'autre part, en replaçant plus fidèlement celle-ci dans le cours des événements, nous sommes arrivés à la conclusion que des considérations relevant de l'immédiat, du concret, bref du pragmatisme, nous permettent de comprendre avec plus de précision les motivations derrière les mesures de prohibition de la Danse du Soleil. En contrepartie, nos recherches nous incitent à nuancer toute interprétation de la politique autochtone qui

repose sur des convictions idéologiques supposément favorisées par l'évolutionnisme victorien.

---

<sup>1</sup> Miller, 2004, p. 107.

<sup>2</sup> Permettons-nous ici de référer le lecteur à deux ouvrages s'étant très bien acquittés de cette tâche : Schulte-Tenckhoff, 1985; Stocking Jr., 1987.

<sup>3</sup> Chassaigne, 1996, p. 205.

<sup>4</sup> Bowler, 1989, p. p. 36.

<sup>5</sup> Morris, 1880, p. 249.

<sup>6</sup> Pour un tableau retraçant nombre des penseurs de l'évolutionnisme religieux, voir Schulte-Tenckhoff, 1985, p. 49.

<sup>7</sup> Voir notamment Carter, 1999; Pettipas, 1994 et Robb, 1995.

<sup>8</sup> Simard, 2003, p. 157.

<sup>9</sup> Liauzu, 1992, p. 288.

<sup>10</sup> Pettipas, 1994, p. 20.

<sup>11</sup> Oja, 1994, p. 9.

<sup>12</sup> Niezen, 2000, p. 51. Il affirme également : « Programs of Indian education in the United States and Canada cannot be understood without first considering the intellectual currents that, directly or indirectly, influenced Indian education policy. Eighteenth-century Enlightenment ideas provided lasting notions of universal human perfectibility, while "vulgar" evolutionism in the nineteenth century was built upon notions of the innate backwardness of some races of human-kind and the superiority of others. The combination of these intellectual currents, harnessed to the more immediate ideals of frontier domination, pride of civilization, and the simply expediency of what to do with those newly confined to reservations, was integral to efforts to "uplift," "improve," and "civilize" the Indian ». *Ibid.*, p. 47.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>14</sup> Pettipas, 1994, p. 22.

<sup>15</sup> D'ailleurs, dans une critique d'un texte de l'anthropologue Dominique Legros concernant l'ingérence du gouvernement fédéral dans les mœurs et coutumes des Tutchones au début du XX<sup>e</sup> siècle, le sociologue Jean-Jacques Simard pose la question suivante : « Croyez-vous que c'était avant que l'État ne prenne des cours d'anthropologie? » (Simard, 2003, p. 64).

<sup>16</sup> Maddox, 2005, p. 59. La mise en italique est de son auteur.

<sup>17</sup> Stocking Jr., 1995, p. 370.

<sup>18</sup> Rappelons que le premier ouvrage de Morgan, *League of the Ho-de'-no-sau-nee, or Iroquois*, dans lequel il expose sa théorie évolutionniste appliquée au cas concret des Iroquois, est paru en 1851 (voir Morgan 1851).

<sup>19</sup> Niezen, 2000, p. 51.

<sup>20</sup> Patterson, 2001, p. 38.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>22</sup> « The vision of the Canadian nation-state in the 1870s was not based on a concept of political, economic, or cultural pluralism » (Pettipas, 1994, p. 17); « In her study of Victorian attitudes articulated in popular literature of the day, Christine Bolt discovered that most writers believed in the inevitable destruction of indigenous forms of pre-industrial societies [...] » (*Ibid.*, p. 22).

<sup>23</sup> « For the Victorian mind of the last quarter of the nineteenth century, the choice for aboriginals was all too clear : civilize or die » (Omura, 1995, p. 54).

<sup>24</sup> Wolfgang Mieder soutient d'ailleurs que la fameuse expression « The only good Indian is a dead Indian » caractérisait la pensée de plusieurs politiciens canadiens de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (Mieder, 1993, p. 40). Sans faire de généralisations abusives, si l'on admet un instant que Mieder ait raison concernant un certain groupe d'individus, cela nous rapprocherait davantage d'un sentiment raciste.

<sup>25</sup> Robb, 1995, p. 64.

<sup>26</sup> Pettipas, 1994, p. 23.

<sup>27</sup> Darwin, 1997, p. 616.

<sup>28</sup> Montreal Gazette, 1880a, p. 2.

- 
- <sup>29</sup> Nock, 1988, p. 69.
- <sup>30</sup> Berger, 1970, p. 228-229.
- <sup>31</sup> *Ibid.*, p. 229.
- <sup>32</sup> Lacombe, 2004, p. 259.
- <sup>33</sup> Berger, 1970, p. p. 223.
- <sup>34</sup> Morton, 1977, p. 29.
- <sup>35</sup> *Montreal Gazette*, 1882a, p. 4.
- <sup>36</sup> Nous sommes donc sceptiques lorsque Hugh Shewell, qui s'appuie sur des propos de Desmond Morton écrits en 1983, affirme : « Food relief was thus a lever to force settlement and begin the task of 'civilizing' the Indians » (Shewell, 2004, p. 69). En fait, Shewell lui-même mentionne ce que nous croyons être une explication plus plausible pour comprendre la politique des rations alimentaires du gouvernement fédéral pour les Amérindiens des Plaines : « [...] the government was motivated by desperation to secure the land and ensure the success of the National Policy » (*Ibid.*, p. 70).
- <sup>37</sup> *Dominion du Canada*, 1885c, p. 2513.
- <sup>38</sup> ANC, 1884c, p. 19.
- <sup>39</sup> Morton, 1977, p. 34.
- <sup>40</sup> Pettipas, 1994, p. 18.
- <sup>41</sup> Carter, 1990, p. 15.
- <sup>42</sup> Hubner, 1995, p. 281.
- <sup>43</sup> Barron, 1986, p. 142-143; Dyck, 1986, p. 127.
- <sup>44</sup> Simard, 2003, p. 413.
- <sup>45</sup> Friesen, 1984, p. 159.
- <sup>46</sup> Bateman, 1996, p. 212.
- <sup>47</sup> Par exemple, voir Dyck, 1986; Carter 1990 et 2004; Leo G. Waisberg et Tim E. Holzkamm, 1993; Leo G. Waisberg, Joan A. Lovisek et Tim E. Holzkamm, 1996; Bateman, 1996; Teasdale, 2003.
- <sup>48</sup> Simard, 2003, p. 413.
- <sup>49</sup> GA, 1976b, p. 12-13.
- <sup>50</sup> Ce texte a également été incorporé dans un ouvrage plus récent de Smith (1994, p. 40-64).
- <sup>51</sup> Smith, 1976, p. 444.
- <sup>52</sup> *Ibid.*, p. 466.
- <sup>53</sup> *Ibid.*, p. 465. En effet, tel que le mentionne George Bryce en 1887, la littérature canadienne anglaise n'existait à peu près pas à cette époque : « Canada has yet no great, distinctive, national literature » (Bryce, 1887, p. 474).
- <sup>54</sup> Smith, 1976, p. 459.
- <sup>55</sup> Lacombe, 2004, p. 256.
- <sup>56</sup> Lamonde, 2004, p. 180.
- <sup>57</sup> « The flow of news, information, and people across the border brought the two societies into such close contact that, as the *Montreal Gazette* put it, 'the public opinion of one country tells on the other' » (Smith, 1976, p. 447).
- <sup>58</sup> Sharp, 1952, p. 62, note 2.
- <sup>59</sup> *Ibid.*, p. 68.
- <sup>60</sup> *Ibid.*, p. 62.
- <sup>61</sup> *Ibid.*, p. 71.
- <sup>62</sup> Hassrick, 2004, p. 47.
- <sup>63</sup> Anonyme, 2002, p. 11.
- <sup>64</sup> Roschinski, 2002, p. 4.
- <sup>65</sup> « There was a long tradition in nineteenth century lore of savages on the so-called frontier, and Euro-Canadians were not immune to the spectre of such savages and the depredations they could cause » (Robb, 1995, p. 67); Lamonde, 2000, p. 415.
- <sup>66</sup> *Ibid.*, p. 48-49.
- <sup>67</sup> *Montreal Gazette*, 1882a, p. 4.
- <sup>68</sup> « Most commentators, of course, saw the press as the mirror of public opinion, reflecting the concerns of the moment » (Rutherford, 1975, p. 169).
- <sup>69</sup> Voir Olson, 1996.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>71</sup> Voir Stredder, 1896.

<sup>72</sup> Carter, 1999, p. 45-46.

<sup>73</sup> Dykstra, 2000, p. 279. Sarah Carter présente toutefois un cas beaucoup plus antérieur avec le livre *Journey to the Northern Ocean* (1795), dans lequel « sensational additions were made to the text » (Carter, 1999, p. 45).

<sup>74</sup> *Montreal Gazette*, 1879a, p. 3.

<sup>75</sup> Riley, 1984, p. 428.

<sup>76</sup> Olson, 1996, p. 93.

<sup>77</sup> Nugent, 1989, p. 402.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>79</sup> « In the same minute Merivale also compared the situation in Rupert's Land to that of the American West [...] » (McNab, 1981, p. 289).

<sup>80</sup> Les propos de ce colon qui écrivit dans la *Montreal Gazette* pour communiquer ses angoisses témoignent de cette réalité : « With regard to negotiations between the Government — represented by its appointed high officials and agents — and the Indians, represented by their chiefs, we may rest which may from time to time be advanced and which may lead to sudden violence, that the great danger lies » (*Montreal Gazette*, 1882c, p. 4).

<sup>81</sup> *Montreal Gazette*, 1882b, p. 1.

<sup>82</sup> Jennings, 1979, p. 203.

<sup>83</sup> *Toronto Globe*, 1885a, p. 1.

<sup>84</sup> *Toronto Globe*, 1885b, p. 5.

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> *Toronto Globe*, 1885c, p. 6.

<sup>87</sup> Dempsey, 2001, p. 622.

<sup>88</sup> *Toronto Globe*, 1885d, p. 13. On ressort également des textes parlant de raids amérindiens survenus dans la région de Toronto au début du XIX<sup>e</sup> siècle (*Toronto Globe*, 1885e, p. 8) et même en Nouvelle-Angleterre du temps de la colonisation (*Toronto Globe*, 1885f, p. 6).

<sup>89</sup> « The Blackfoot retain the image of plains warriors in popular mythology, an appropriate depiction given that they were probably buffalo hunters — pedestrian and later horse-mounted — for centuries » (Friesen, 1984, p. 26).

<sup>90</sup> *Toronto Globe*, 1885g, p. 5.

<sup>91</sup> *Toronto Globe*, 1885h, p. 4.

<sup>92</sup> Jennings, 1979, p. 315.

<sup>93</sup> *Toronto Globe*, 1887a, p. 4.

<sup>94</sup> GA, 1907. Cet autre exemple illustre bien du décalage que l'on pouvait observer entre la réalité et la fiction concernant les Niitsitapi : « There have been vague rumours in circulation that some halfbreeds who were engaged in the northern trouble, last summer, were likely to come over to the Blood camp, but so far none have come, and even should they do so, would receive small welcome from the Bloods or Peigans, and the fact would at once be known, I should not be surprised if some of these men, were to come over, believing from all reports that they would get assistance from the Bloods whom the papers in Canada and the States states were on the eve of an outbreak, but they will be much disappointed [...] » (ANC, 1886a, p. 90553).

<sup>95</sup> Jennings, 1979, p. 312.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>97</sup> GA, 1945.

<sup>98</sup> « The region is bisected by an international boundary which like so many political demarcations in the western hemisphere is of such recent origin that population movements and commerce have tended to ignore it and to conform to the geographical integrity of the region » (Sharp, 1952, p. 61).

<sup>99</sup> Utley, 1988, p. 168.

<sup>100</sup> *Montreal Gazette*, 1881a, p. 1.

<sup>101</sup> *Dominion du Canada*, 1881, p. 85.

<sup>102</sup> *Montreal Gazette*, 1882a, p. 4. Sur la disparition du bison, voir Dobak, 1996;

<sup>103</sup> *Montreal Gazette*, 1879b, p. 2. Voir également *Montreal Gazette*, 1879d, p. 2.

<sup>104</sup> Toronto Globe, 1885i, p. 4. Certains auteurs ont été davantage cinglants dans leur critique de la politique indienne : « The cause of all this is too apparent. The misdeeds of the reckless and unprincipled blood-suckers in the North-West had, if possible, to be thrown into the shade; the utter and long-protracted incompetency and indifference of the Minister of the Interior to be absolutely covered up; and the culpable, nay criminal, perversity of the Cabinet of Ottawa, and especially of the Premier, who refused to listen to all warnings, or to believe that there was anything worth the knowing with which he was not already familiar, had to be denied and ignored » (Toronto Globe, 1885j, p. 4).

<sup>105</sup> Toronto Globe, 1885k, p. 5.

<sup>106</sup> Toronto Globe, 1885l, p. 5.

<sup>107</sup> Jennings, 1979, p. 191.

<sup>108</sup> « The press was the prime medium of information and opinion in the Canadian community during the late nineteenth century. Nobody had a closer contact with the public than the journalist. [...] Thus no politician, indeed no concerned citizen, could afford to ignore the power of the press » (Rutherford, 1975, p. 169).

<sup>109</sup> Toronto Globe, 1885n, p. 4.

<sup>110</sup> Dominion du Canada, 1885d, p. 90.

<sup>111</sup> ANC, 1884d.

<sup>112</sup> Montreal Gazette, 1879c, p. 2.

<sup>113</sup> Montreal Gazette, 1880b, p. 2.

<sup>114</sup> Toronto Globe, 1885m, p. 6.

<sup>115</sup> D'autres non-Amérindiens ont eu l'occasion d'assister à une Danse du Soleil beaucoup plus tôt, mais sans utiliser ce terme. Par exemple, les explorateurs Meriwether Lewis et William Clark, qui ont parcouru les Plaines du continent nord-américain au tout début du XIX<sup>e</sup> siècle, auraient été témoins, sans y participer, d'un rituel s'apparentant à la Danse du Soleil, mais à ce moment ils ne connaissaient pas le terme qui sera popularisé durant les décennies suivantes. Cet événement est précisément survenu au mois de juillet 1806, dans la région du Montana (Ewers, 1974, p. 58-59). C'est également le cas pour les commerçants de fourrures Pierre-Antoine Tabeau et Charles Mackenzie qui ont même eu l'occasion d'assister à une cérémonie d'automutilation en 1805, cette fois chez les Arikara et les Hidatsa, habitant plus au sud-est (Ewers, 1948, p. 167).

<sup>116</sup> Keating, 1824, p. 430-431.

<sup>117</sup> Eastman, 1849, p. xxii.

<sup>118</sup> Catlin, 1852, p. 287-288. La mise en italique est de son auteur.

<sup>119</sup> « This custom is as follows : The one who undergoes this operation is nearly naked, and is suspended from the upper end of a pole, by a cord, which is tied to some splints which run through the flesh of both breasts. The weight of his body is hung from it, the feet still upon the ground helping support it a very little, and in his left hand he holds his favorite bow, and in his right, with a form hold, his medicine bag. A great crowd usually looks on, sympathizing with and encouraging him, but he still continues to hang and "look at the sun," without paying the least attention to any one about him. The mystery men beat their drums, and shake their rattles, and sing as loud as they can yell, to strengthen his heart to look at the sun from its rising until its setting, at which time, if his heart and strength have not failed him, he is "cut down," receives a liberal donation, of presents, which are piled before him during the day, and also the name and style of a doctor, or medicine man, which lasts him, and insures him respect, through life. It is considered a test of bravery » (Kelly, 1871, p. 141-142).

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>121</sup> Lawrence, 2004.

<sup>122</sup> Dans le cas des Plaines canadiennes, le premier portrait photographique de la région date de 1858 (Voir Silversides, 1991 et 1994; Kunard, 2002).

<sup>123</sup> Mallery, 1880; Eells, 1884.

<sup>124</sup> Hale, 1885, p. 706. Ainsi reconnaît-il que ses informations proviennent des observations du révérend McLean : « My correspondent, the Rev. Mr. McLean, sends me a minute and graphic account of this ceremony as he witnessed it, in June last, on one of the Blackfoot Reserves, when most of the Kena (Kainai), or Blood Indians, were present as actors or spectators » (*Ibid.*).

<sup>125</sup> *Ibid.*



<sup>126</sup> « The significant point is that these people's mental states often had little to do with real American Indians. Instead, they were prepared to despise and fear what was essentially a fabrication : the specter of a savage rather than the reality of human beings much like themselves » (Riley, 1984, p. 444).

<sup>127</sup> McLean, 1889a; 1889b, p. 99, 109, 131 et 167; 1892, p. 48, 99, 109, 131 et 167; 1893, p. 252; 1896a, p. 17, 80, 116, 147, 181, 414, 418, 437, 442; 1896b, p. 233.

<sup>128</sup> Hale et Wilson, 1887, p. 188.

<sup>129</sup> Le révérend McLean a en effet écrit plusieurs textes sur cette cérémonie jugée barbare et sur la Danse du Soleil dans son ensemble (voir McLean, 1889, 1892, 1893, 1896).

<sup>130</sup> Voir Hale, 1885, p. 706; Hale et Wilson, 1888, p. 10; Boas et Hale, 1889, p. 52.

<sup>131</sup> « Ocan, from the Aztec word ocal » (L'Heureux, 1886b, p. 302).

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> Bryce, 1887, p. 117. Nous avons mis en italique.

<sup>134</sup> Il ajoutait également : « The excitement becomes intense during these preparatory arrangements, which are exhibitions of cruelty and debauchery. Thirsting for blood, they are ready to go on the war-path » (McLean, 1892, p. 48).

<sup>135</sup> McLean, 1893, p. 252.

<sup>136</sup> McLean, 1896a, p. 60.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>138</sup> McLean, 1896b, p. 233.

<sup>139</sup> Benedict, 1922, p. 4.

<sup>140</sup> Silversides, 1994, p. 7.

<sup>141</sup> Calgary Tribune, 1887. Sans pouvoir mentionner la référence exacte, nous savons que le *Calgary Herald* a également diffusé les données de Boorne en 1887.

<sup>142</sup> Macleod Gazette, 1887.

<sup>143</sup> Jennings, 1979, p. 190-195.

<sup>144</sup> Riley, 1984, p. 431.

<sup>145</sup> John Nelson Jennings affirme que la *Ghost Dance*, autre rituel religieux pratiqué par nombre de groupes amérindiens des Plaines à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et largement médiatisé, faisait craindre des troubles : « In 1890 there was a momentary scare when the Ghost Dance religion, which culminated in the Wounded Knee Massacre, reached its peak among the American Plains Indians » (Jennings, 1979, p. 307-308).

<sup>146</sup> Scherer, 1999.

<sup>147</sup> Rappelons-nous le cas de Robert Nathaniel Wilson qui s'est intéressé au rituel durant quinze années sans, selon lui, parvenir à le comprendre réellement.

<sup>148</sup> Nash, 2001, p. 169.

<sup>149</sup> Toronto Globe, 1887b, p. 6.

<sup>150</sup> Rutherford, 1975, p. 187.

<sup>151</sup> MMA, 1936, p. 4.

<sup>152</sup> « The Dominion government has passed an order in Council exempting all yachts going to and returning from World's Fair from payment of tolls in canals » (Oddie, 1893, p. 263).

<sup>153</sup> Cela n'a rien de surprenant si l'on tient compte du fait que la seule présence d'Amérindiens des Plaines à l'exposition de Chicago suffisait pour perpétuer l'image du sauvage brutal. Selon Lester G. Moses, cet événement hautement médiatisé représente ni plus ni moins qu'un point marquant dans la création et l'entretien d'un imaginaire collectif sur le Wild West et tout ce que cela pouvait comporter (Voir Moses, 1996, p. 129-149). Mentionnons enfin que, seulement au cours de l'exposition de Chicago, plus de deux millions de personnes ont eu l'occasion d'assister à une représentation du Wild Show de Buffalo Bill (Maddox, 2005, p. 26).

<sup>154</sup> « The Department of Agriculture used slide shows as a method of promoting Canadian products abroad, and later as a method of promoting immigration and settlement. Professional photographers [...] were hired by the government for special photographic tours across western Canada » (Roschinski, 2002, p. 81-82).

<sup>155</sup> La portée du cliché de Boorne ne fut pas que nord-américaine. En 1893 J. Aberdeen publiait en Écosse une reproduction du « Making of a Brave » (Aberdeen, 1893, p. 219). Selon nous, une recherche plus approfondie permettrait probablement de retrouver des traces de l'impact de l'œuvre de

Boorne un peu partout en Europe. Sans pouvoir fournir de référence, nous savons que l'ancien directeur des archives du Glenbow Museum de Calgary, Hugh Dempsey, a retracé des informations de Boorne sur la Danse du Soleil des Niitsitapi jusqu'en Suède. Durant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, ce fut les Mandans qui captèrent l'attention des Euroaméricains et des Eurocanadiens avec leur Danse du Soleil, en raison de sa médiatisation par l'artiste George Catlin : « The Mandans became better known than many American Indian groups, thanks largely to three circumstances. First, they figured prominently in the journals of Lewis and Clark [...]. *Second, the Okipa ceremony and its spectacular torture features attracted much attention when George Catlin first brought this elaborate ritual to public attention [...]* » (Wood, 2003, p. 97). Nous avons mis en italique.

<sup>156</sup> En effet, certaines organisations folkloriques européennes en ont profité pour tenir des rencontres en marge de l'exposition à Chicago (Wake, 1892).

<sup>157</sup> Au sujet des photographes employés par le gouvernement canadien, Roschinski affirme : « They were instructed to capture only specific types of images of the West : farming in Canada, historic sites, national parks, and Canadian beauty spots. Slides portraying a negative image were removed; especially those that showed Natives [...] » (Roschinski, 2002, p. 81-82).

<sup>158</sup> Mentionnons que les Danses du Soleil pratiquées par d'autres groupes amérindiens des Plaines canadiennes étaient presque toujours comparées à celles des Niitsitapi. Par exemple, John McLean disait : « One of the famous dances of the Cree Indians is the thirst dance, which is similar to the sun dance of the Blackfeet » (McLean, 1896a, p. 80).

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>160</sup> Omura, 1995, p. 34.

<sup>161</sup> « Commissioner encouraged Crowfoot and his people to continue hunting in American territory for the next two years » (Dyck, 1986, p. 128).

<sup>162</sup> Il semble que cette situation permettait justement au gouvernement fédéral d'épargner de l'argent : « Depuis cette époque jusqu'à ce jour (1877 à 1881), nos sauvages ont vécu de leur chasse, ce qui dispense, jusqu'à un certain point, le gouvernement de l'obligation de distribuer de grandes quantités de provisions alimentaires aux nécessiteux [...]. Je ne vois pas non plus qu'il soit opportun de les obliger à rester sur leurs réserves tant qu'ils ont une chance de gagner leur vie en chassant, car nous ne sommes pas en mesure de leur donner à tous de l'ouvrage, et, en les retenant chez eux, nous aurions à les nourrir sans profit » (Dominion du Canada, 1882, p. 38).

<sup>163</sup> Jennings, 1979, p. 298.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 191-195.

<sup>167</sup> Il faut se rappeler que la fin des années 1870 correspond au moment où est définitivement disparu le bison des Plaines du Nord-Ouest et que les Niitsitapi vivaient une période de famine. C'est pourquoi ils s'en sont pris au bétail des colons.

<sup>168</sup> Montreal Gazette, 1881b, p. 4.

<sup>169</sup> Montreal Gazette, 1879a, p. 3.

<sup>170</sup> ANC, 1884a, p. 197316.

<sup>171</sup> Voir, par exemple, ANC, 1880.

<sup>172</sup> Hubner, 1995, p. 283.

<sup>173</sup> Pour preuve, d'aucune façon le gouvernement canadien n'a cherché à confiner les Amérindiens de l'Est du pays dans leurs réserves. En fait, nombreux étaient les Amérindiens de l'Est qui vivaient ou travaillaient hors de leur réserve. Pensons seulement aux Iroquois de Caughnawaga, réserve située sur la rive-sud de Montréal : « Déjà au XIX<sup>e</sup> siècle, la majorité des hommes adultes de la communauté mohawk de Caughnawaga (aujourd'hui Kahnawake) travaillaient à salaire hors de leur village. Certains dans le transport de marchandises, surtout pour le compte des commerçants de fourrure, d'autres dans l'exploitation forestière ou dans les usines de Lachine. Par la suite, au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, la grande majorité d'entre eux ont entrepris de se tourner vers le lucratif domaine de la construction en hauteur [...] » (Gélinas, 2004, p. 81).

<sup>174</sup> Jennings, 1979, p. 219.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 299; voir aussi p. 292-293.

<sup>176</sup> GA, 1887.

<sup>177</sup> Nous n'avons trouvé aucune référence à l'idée de confiner les Niitsitapi sur leurs réserves pour qu'ils soient protégés des vices de la civilisation, que ce soit dans les archives, dans les journaux, ou dans les rapports annuels des agents indiens.

<sup>178</sup> Cité dans Robb, 1995, p. 65.

<sup>179</sup> « Trouble never arises at S.D. "because all are there to pray." » (GA, 1941b, p. 84).

<sup>180</sup> ANC, 1886b.

<sup>181</sup> MMA, 1936, p. 3-4.

<sup>182</sup> Dominion du Canada, 1885e, p. 3571.

<sup>183</sup> « En ce début de XX<sup>e</sup> siècle très puritain, nos touristes furent particulièrement friands de ces clichés [de la Snake-Dance des Hopi], des clichés qui furent ensuite utilisés dans un cadre répressif afin d'interdire des cérémonies jugées indécentes selon le Bureau des Affaires Indiennes » (Pérez, 2004, p. 40).

<sup>184</sup> ANC, 1895a, p. 3.

<sup>185</sup> ANC, 1895b.

<sup>186</sup> Voir, par exemple, le rapport de l'agent C.E. Denny, en charge des réserves niitsitapi pour l'année 1882 (Dominion du Canada, 1883, p. 168-178).

<sup>187</sup> ANC, 1896e.

<sup>188</sup> ANC, 1896c.

<sup>189</sup> ANC, 1884b, p. 4.

<sup>190</sup> ANC, 1896b.

<sup>191</sup> ANC, 1896c.

<sup>192</sup> ANC, 1897a.

<sup>193</sup> Voir les tableaux 5, 6 et 7. La seule exception est l'agent des Kainai, J. Wilson, en 1901-1902. Notons cependant qu'il n'y a eu aucune tentative d'interdiction (Dominion du Canada, 1902, p. 132-134; 1903, p. 128-130).

<sup>194</sup> GA, 1976b, p. 10.

<sup>195</sup> ANC, 1914, p. 8-9.

<sup>196</sup> Seiler, 2003, p. 229.

<sup>197</sup> *Ibid.*

<sup>198</sup> Mellis, 2003, p. 34-35.

<sup>199</sup> Nock, 1988, p. 33.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 70-71.

<sup>201</sup> Miller, 2004, p. 84.

<sup>202</sup> « En effet, l'histoire du rôle joué par les Églises dans la conversion des Indiens de la Côte Nord-Ouest illustre la tendance, observée notamment chez les missionnaires protestants, à agir non seulement en prosélytes mais encore — et parfois de préférence — en civilisateurs » (Schulte-Tenckhoff, 1986, p. 58).

<sup>203</sup> Surtees, 1969, p. 98.

<sup>204</sup> GA, 1976b, p. 12.

<sup>205</sup> « If Orangeism and voluntarist notions brought from Britain helped make English Canadian Protestants deeply suspicious of any alliance between church and state, the American conviction that such arrangements were incompatible with life in a democratic community played a part as well » (Smith, 1976, p. 453).

<sup>206</sup> GA, 1976b, p. 9; Miller, 2004, p. 118.

<sup>207</sup> Miller, 2004, p. 118.

<sup>208</sup> *Ibid.*

<sup>209</sup> *Ibid.*

<sup>210</sup> Lavoie, 2004, p. 94.

<sup>211</sup> Dominion du Canada, 1890, p. 86.

<sup>212</sup> Robb, 1995, p. 58.

<sup>213</sup> Barron, 1986, p. 141.

<sup>214</sup> GA, 1976b, p. 9.

<sup>215</sup> « We had received orders before I left the Blackfoot Reserve, not to allow the Principal feature of the Indian Sun Dance [...] » (GA, 1965, p. 16).

<sup>216</sup> GA, 1976c, p. 2.

---

<sup>217</sup> ANC, 1896f. Mise en caractères majuscules par son auteur.

## Conclusion

Étudier l'histoire des relations entre l'État canadien et les Premières nations constitue un exercice ardu. Il n'est pas toujours facile d'explorer des pistes requérant une certaine autonomie intellectuelle. Alors que l'interdiction de la Danse du Soleil représente probablement un des cas les plus pertinents pour comprendre la politique autochtone du gouvernement fédéral des débuts de la période post-confédérale, il figure par conséquent parmi les thèmes les plus délicats à aborder. J.R. Miller a tenté sans succès de susciter des réactions chez les historiens canadiens anglais lorsqu'il publia pour la première fois son article «Owen Glendower, Hotspur, and Canadian Indian Policy» dans la revue *Ethnohistory*, en 1990<sup>1</sup>. Dans celui-ci, il mettait sérieusement en doute la vision de l'État canadien comme ce civilisateur voulant faire disparaître les rituels religieux amérindiens dans les Plaines à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle en favorisant, notamment, l'établissement de pensionnats et d'écoles industrielles. Malgré le fait que ce texte a été republié à deux reprises, en 1991 et en 2004<sup>2</sup>, les idées proposées par Miller sont demeurées lettre morte.

Cette situation nous a semblé étrange car depuis quelques années, plusieurs historiens ont démontré clairement qu'un domaine qui était pourtant perçu comme au coeur de la politique civilisatrice du gouvernement canadien durant les décennies 1880 et 1890 jusqu'à récemment, le développement de l'agriculture chez les Amérindiens des Plaines, était loin d'avoir été géré avec assiduité. Si l'on s'est efforcé depuis quelques années de démontrer qu'Ottawa a fait preuve d'une certaine hypocrisie concernant sa soi-disant obligation de contribuer au développement économique des Amérindiens des Plaines, laissant en fait ceux-ci à eux-mêmes dans leurs réserves, pourquoi devrait-on continuer de croire que ce même gouvernement veillait au grain pour que la Danse du Soleil ne soit plus pratiquée? Ce type de questionnement ne pouvait que nous inciter à revoir notre interprétation de la politique autochtone de l'époque.

Des recherches minutieuses dans plusieurs documents de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle nous ont d'abord permis de réaliser deux choses. Dans un premier temps, certains Amérindiens des Plaines, les Niitsitapi, semblaient avoir singulièrement capté l'attention des Eurocanadiens durant les années 1880 et 1890. La littérature scientifique s'est surtout intéressée aux Cris des Plaines en raison de leur participation aux troubles de 1885. Par contre, la mauvaise image des Niitsitapi nourrissait l'imaginaire collectif depuis déjà plusieurs décennies lorsque ce conflit a éclaté. Ce groupe amérindien symbolisait une indianité pure, dangereuse, intrigante, mais surtout effroyable. En d'autres mots, les Niitsitapi représentaient la population amérindienne dont il fallait le plus se méfier. Dans un second temps, une analyse des rapports officiels des agents indiens et de certaines sources d'archives révélait que chez ce même groupe amérindien, il n'y avait pas vraiment eu d'interdiction de la Danse du Soleil et cela, durant toute la période sur laquelle a porté notre étude, soit de 1880 à 1914. En fait, seul le « Making of a Brave » fut réellement prohibé par la Loi sur les Indiens.

En tentant de lier nos découvertes avec l'historiographie de la politique autochtone canadienne de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, plusieurs réponses nous échappaient. Par exemple, pourquoi le gouvernement fédéral n'avait-il pas mené une répression des rituels religieux traditionnels dans les communautés niitsitapi, alors que c'est précisément là qu'on retrouvait les Amérindiens les plus barbares selon l'opinion populaire de l'époque? Il nous semblait difficile de trouver des réponses dans la littérature car on y présente l'interdiction de la Danse du Soleil comme un geste concret du gouvernement canadien pour frapper au cœur des cultures amérindiennes des Plaines, dans le dessein plus large de civiliser les premiers peuples. Fait quelque peu ironique, cette interprétation est autant partagée par les anthropologues que les historiens qui ont écrit sur le sujet. Par surcroît, tous ou presque ont attribué au contexte idéologique de l'époque l'attitude civilisatrice de l'État canadien. Les anthropologues ont essentiellement vu dans ce contexte ce qu'on qualifie parfois de « XIX<sup>e</sup> siècle évolutionniste » alors que les historiens canadiens anglais ont présenté la politique autochtone de l'époque comme en conformité avec les valeurs humanitaires de l'époque. Autrement dit, dans les deux cas, il devenait clair que le gouvernement fédéral préconisait une attitude civilisatrice en vertu d'une vision évolutionniste de l'histoire,

car les Amérindiens ne pouvaient seuls, par eux-mêmes, suivre la cadence imposée par la société dite civilisée que représentait le Canada anglais victorien. Mais ces idées prendraient leur pertinence si la répression de la Danse du Soleil avait été une des principales préoccupations de l'État canadien et qu'elle avait été organisée de manière à faire disparaître les rituels amérindiens. Plus nous poursuivions nos recherches, moins tous ces concepts idéologiques (évolutionnisme, darwinisme social, racisme, le tout sur un fond de valeurs victoriennes) ne nous permettaient de donner un sens à l'apparent désir de réprimer la persistance des systèmes religieux des Amérindiens des Plaines.

Selon nous, les études sur l'histoire de la politique autochtone au Canada ont trop souvent tendance à analyser celle-ci de manière isolée, sans tenter de voir quelle importance les acteurs de l'époque y accordaient par rapport au reste de l'agenda politique. Cela est probablement d'autant plus vrai dans le cas des premières décennies d'existence du Dominion du Canada. Au risque de répéter une idée qui a déjà été exploitée plus souvent qu'à son tour, l'histoire ne doit pas être écrite pour répondre à des intérêts du présent. Dans le cas qui nous intéresse, ces intérêts auraient été de démontrer que le gouvernement canadien a commis des gestes impardonnables en s'attaquant à l'essence même des cultures amérindiennes des Plaines, à savoir leur spiritualité ainsi que leurs croyances et pratiques religieuses. Dénoncer des actions de ce genre constitue certes un acte honorable, mais encore faut-il ne pas basculer dans le subjectif et faire fi de certaines réalités ou pistes de recherche. Sur ce point, nous avons vu comment plusieurs chercheurs, anthropologues et historiens, ont rapidement mis de côté certaines pistes qui les auraient inévitablement éloignés de leur interprétation idéologique de la politique autochtone. Alors que persister dans cette voie peut alimenter un certain courant dénonciateur dans la littérature, nos découvertes faisaient plutôt état d'un laisser-aller presque généralisé et d'un très faible désir d'exercer un contrôle sur les rituels amérindiens chez les différents représentants de l'État. Cette situation nous posait toutefois problème car il fallait maintenant expliquer pourquoi Ottawa avait instauré officieusement le système des passes en 1885 et amendé la Loi sur les Indiens à deux reprises, en 1895 et en 1914, pour afficher une volonté de mettre fin à la Danse du Soleil.

Sans exagération aucune, nous avons été surpris de trouver des documents de l'époque qui remettaient sérieusement en question toute explication de ces mesures par des visées civilisatrices. Par exemple, le système des passes est décrit par la littérature scientifique comme le premier d'une série de gestes commis par le gouvernement canadien dans les Plaines pour renforcer son projet civilisateur en obligeant les Amérindiens à demeurer sur leurs réserves respectives. Si certains chercheurs ont déjà débattu quant à savoir si ce système fut réellement efficace ou encore s'il est possible qu'il ait été pensé avant l'éclatement des troubles de 1885, l'on a toujours conclu qu'il avait été instauré en toute conformité avec le projet civilisateur. Or, il apparaît évident que le cas des Niitsitapi n'a jamais réellement fait l'objet d'une étude sur ce sujet. D'une part, cet exercice nous a permis de comprendre que les déplacements hors-réserves des Niitsitapi dérangent grandement les colons de cette région — qui n'ont pas manqué de faire savoir leur mécontentement au gouvernement fédéral — et cela dès la fin des années 1870. D'autre part, l'on a pu voir que l'idée derrière ce système consistait plus à éviter de possibles escarmouches entre Amérindiens et colons qu'autre chose. Les déplacements ne furent toutefois jamais réellement contrôlés chez les Niitsitapi, au grand désarroi de certains colons. En ce qui concerne l'amendement de 1895, qui interdisait les cérémonies comme le « Making of a Brave », il semble que la médiatisation à outrance de la fameuse cérémonie d'automutilation des Niitsitapi ait fini par faire agir le gouvernement canadien, qui ne voyait pas d'un très bon œil le fait que des Amérindiens des Plaines se mutilent en public. En pleine campagne de promotion de son *Mild West*, Ottawa ne pouvait tolérer des images qui rappelaient trop bien certains côtés moins rassurants de la vie de frontière. Enfin, les raisons qui entourent l'amendement de 1914 se rapprochent des mesures antérieures. Il fallait en quelque sorte masquer la présence amérindienne. Si d'un côté les politiciens n'avaient que faire de la pratique de rituels religieux traditionnels sur les réserves, de l'autre ils amendèrent la Loi sur les Indiens de manière à interdire aux Amérindiens des Plaines de participer aux rodéos organisés par leurs voisins eurocanadiens.

Si, dans cette étude, nous voulions élargir notre perspective de la politique autochtone des débuts de la période post-confédérale, en tentant de la replacer dans un cadre d'analyse plus large que celui du concept d'évolutionnisme victorien, et du même



coup la réinterpréter, il nous faut toutefois préciser qu'il reste beaucoup de travail à faire. Par exemple, alors que nous avons trouvé des informations inédites dans les journaux *Montreal Gazette* et *Toronto Globe*, plusieurs autres quotidiens de l'époque mériteraient d'être dépouillés. Ce type de source, particulièrement les journaux de l'Est du pays, demeure très peu exploité pour comprendre les actions du gouvernement canadien envers les premiers peuples. Par ailleurs, il serait intéressant de mener des recherches dans certains fonds d'archives des Églises ayant œuvré à la conversion des Amérindiens dans les Plaines. Peut-être cet exercice nous permettrait-il de mieux saisir le décalage que nous avons observé entre l'État canadien et les missionnaires concernant les efforts réalisés pour « civiliser » ceux que l'on qualifiait de « Sauvages », mais aussi de départager l'opinion populaire raciste de l'époque d'une minorité d'individus réellement engagés dans un projet humanitaire de « civilisation ».

---

<sup>1</sup> Miller, 1990.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1991b, 2004.

## Bibliographie

- Abel, Kerry  
1996 « Tangled, Lost and Bitter? Current Directions in the Writing of Native History in Canada », *Acadiensis* 26(1) : 92-101.
- Aberdeen, J.  
1893 *Through Canada with a Kodak*, Edinburgh, W.H. White & Co.
- ANC = Archives nationales du Canada, Ottawa
- 1872 *Report of Colonel Robertson-Ross, Adjoint-General of Militia, on the North-West Provinces and Territories of the Dominion*. Diary of Robert Nathaniel Wilson. MG29E39, vol. 1, folio 3.
- 1877 [Nom du photographe inconnu], PA211189.
- 1880 *Northwest Territories — Correspondence and Petitions from White Settlers Asking for Reimbursement for Cattle Destroyed by the Blood and Blackfoot Indians in the Vicinity of Fort Macleod and Fort Walsh, 1879-1880*. Indian Affairs, RG 10, volume 3700, File 16798.
- 1883 *Letter from E. Dewdney to Sir John A. Macdonald, February 24th, 1883*. Sir John A. Macdonald Papers, volume 208, MG26A.
- 1884a *Letter from F.D. Gerard to Sir H.L. Langevin, November 18th, 1884*. Sir John A. Macdonald Papers, volume 409, MG26A.
- 1884b *Debates in Hansard, Upon the Subject of the Indian Bill of that Year*. Indian Affairs, RG 10, volume 11204, File 1.
- 1884c *Debates in Hansard, Upon the Subject of the Indian Bill of that Year*. Indian Affairs, RG 10, volume 11204, File 1.
- 1884d *Northwest Territories — Correspondence Regarding a War Party of Blood and Peigan Indians in a skirmish at Cypress Hills, 1884*. Indian Affairs, RG 10, volume 3687, File 13650.
- 1886a *Letter from E. Dewdney to Sir John A. Macdonald, February 15th, 1886*. Sir John A. Macdonald Papers, volume 213, MG26A.

- 1886b *Mr. Cameron on the Indian Question, April 15<sup>th</sup>, 1886.* Indian Affairs, RG 10, Black Series, volume 3743, File 29488-2.
- 1895a *Debates in Hansard, 1895, Upon the Subject of the Indian Bill of that Year.* Indian Affairs, RG 10, volume 11204, File 2.
- 1895b *Hayter Reed to A.V. Vowell, September 18<sup>th</sup>, 1895.* Indian Affairs, Amendments, Correspondence regarding the sale of liquor to Indians 1895-1897. Indian Affairs, Record Group 10, volume 6808, file 470-2-3 Pt. 3.
- 1896b *Letter from Agent Geo. G. Mann. to the Indian Commissioner, May 26<sup>th</sup>, 1896.* Manitoba and Northwest Territories — Correspondence regarding Indian dances more particularly the Sun Dance. 1889-1903. Indian Affairs, Record Group 10, Black Series, volume 3825, file 60, 511-1.
- 1896c *Letter from F.H. Paget to the agent of File Hills Reserve, June 3rd, 1896.* Manitoba and Northwest Territories — Correspondence regarding Indian dances more particularly the Sun Dance. 1889-1903. Indian Affairs, Record Group 10, Black Series, volume 3825, file 60, 511-1.
- 1896d *Letter from the agent W.S. Grant to the Indian Commissioner, June 1st, 1896.* Manitoba and Northwest Territories — Correspondence regarding Indian dances more particularly the Sun Dance. 1889-1903. Indian Affairs, Record Group 10, Black Series, volume 3825, file 60, 511-1.
- 1896e *Letter from M. Begg to Hayter Reed, June 24th, 1896.* Manitoba and Northwest Territories — Correspondence regarding Indian dances more particularly the Sun Dance. 1889-1903. Indian Affairs, Record Group 10, Black Series, volume 3825, file 60, 511-1.
- 1896f *Indians Perishing. Ottawa Evening Journal, December 9th, 1896.* Manitoba and Northwest Territories — Correspondence regarding Indian dances more particularly the Sun Dance. 1889-1903. Indian Affairs, Record Group 10, Black Series, volume 3825, file 60, 511-1.
- 1896g *Letter from Joseph Howe to Inspector Macpherson, May 6<sup>th</sup>, 1896.* Northwest Mounted Police/Royal Canadian Mounted Police Records. RG 18, volume 1354, file 76, part 3.
- 1896h *Letter from Joseph Howe to the Commissioner, August 1<sup>st</sup>, 1896.* Northwest Mounted Police/Royal Canadian Mounted Police Records. RG 18, volume 1354, file 78-80.

- 1896i *Letter from Hayter Reed to L.A. Herchmer, April 20<sup>th</sup>, 1896.* Northwest Mounted Police/Royal Canadian Mounted Police Records. RG 18, volume 1354, file 76, part 3.
- 1896j *Letter From Joseph Howe to the Commissioner, May 22<sup>nd</sup>, 1896.* Northwest Mounted Police/Royal Canadian Mounted Police Records. RG 18, volume 1354, file 76, part 3.
- 1897a *Letter from G.H. Wheatley to the Indian Commissioner, May 31<sup>st</sup>, 1897.* Manitoba and Northwest Territories — Correspondence regarding Indian dances more particularly the Sun Dance. 1889-1903. Indian Affairs, Record Group 10, Black Series, volume 3825, file 60, 511-1.
- 1897b *Letter from G.H. Wheatley to the Indian Commissioner, July 17<sup>th</sup>, 1897.* Manitoba and Northwest Territories — Correspondence regarding Indian dances more particularly the Sun Dance. 1889-1903. Indian Affairs, Record Group 10, Black Series, volume 3825, file 60, 511-1.
- 1914 *Debates in Hansard, 1914, Upon the Subject of the Indian Bill of that Year.* Indian Affairs, RG 10, volume 11204, File 3.
- Angel, Michael  
2002 *Preserving the Sacred. Historical Perspectives on the Ojibwa Midewiwin,* Winnipeg, University of Manitoba Press.
- Anonyme  
1877 « The Blackfeet Indians », *Appleton's Journal*, New York.
- Anonyme  
1893? *Native Races of North America*, [s.l.], [s.n.].
- Anonyme  
2002 « Annexation to the United States », *Alberta History* 50(3) : 11.
- Archambault, JoAllyn  
2001 « Sun Dance », dans DeMallie, Raymond J. (dir.), *Handbook of North American Indians*, vol. 13, *Plains*, Washington D.C., Smithsonian Institution : 983-995.
- Artibise, Alan F.J.  
1992 « Boosterism and the Development of Prairie Cities, 1871-1913 », dans Francis, R. Douglas et Palmer, Howard (dir.), *The Prairie West. Historical Readings*, 2<sup>e</sup> édition, Edmonton, Pica Pica Press : 515-543.
- Axtell, James  
1979 « Ethnohistory : An Historian's Viewpoint », *Ethnohistory* 26(1) : 1-26.

Barron, F. Laurie

1986 « Indian Agents and the North-West Rebellion », dans Barron, F. Laurie et James B. Waldram (dir.), *1885 and After : Native Society in Transition*, Regina, Canadian Plains Research Center : 139-154.

1988 « The Indian Pass System in the Canadian West, 1882-1935 », *Prairie Forum* 13(1) : 25-42.

Bateman, Rebecca B.

1996 « Talking with the Plow : Agricultural Policy and Indian Farming in the Canadian and U.S. Prairies », *Revue canadienne des études autochtones/Canadian Journal of Native Studies* 16(2) : 211-228.

Beaudoin, Alwynne B.

1999 « What they Saw : the Climatic and Environmental Context for Euro-Canadian Settlement in Alberta », *Prairie Forum* 24(1) : 1-40.

Beaulieu, Alain

2000 « Les pièges de la juridiciarisation de l'histoire autochtone », *Revue d'histoire de l'Amérique française* 53(4) : 541-551.

Berger, Carl

1970 *The Sense of Power. Studies in the Ideas of Canadian Imperialism, 1867-1914*, Toronto, University of Toronto Press.

Bell, M.

1884 *The Worship and Traditions of the Aborigines of America or their Testimony to the Religion of the Bible*, [s.l.], [s.n.].

Benedict, Ruth F.

1922 « The Vision in Plains Culture », *American Anthropologist* 24(1) : 1-23.

Bennett, John W.

1944 « The Development of Ethnological Theory as Illustrated by Studies of the Plains Sun Dance », *American Anthropologist* 46(2) : 162-181.

Binnema, Theodore

1996 « Old Swan, Big Man, and the Siksika Bands, 1794-1815 », *Canadian Historical Review* 77(1) : 1-32.

Boas, Franz

1888? *Fourth Report of the Committee Consisting of Dr. E.B. Tylor, Dr. G.M. Dawson, General Sir J.H. Lefroy, Dr. Daniel Wilson, Mr. R.G. Haliburton, and Mr. George W. Bloxam (Secretary): Appointed for the Purpose of Investigating and Publishing Reports on the Physical*

*Characters, Languages, Industrial and Social Condition of the North-Western Tribes of the Dominion of Canada*, London, British Association for the Advancement of Science.

Boas, Franz et Horatio Hale

1889? *Fifth Report of the Committee: Appointed for the Purpose of Investigating and Publishing Reports on the Physical Characters, Languages, and Industrial and Social Condition of the North-Western Tribes of the Dominion of Canada*, London, British Association for the Advancement of Science.

Boorne, William Hanson

1893 « With the Savages in the Far West », *The Canadian Photographic Journal* : 372-373.

Bowler, Peter J.

1989 *The Invention of Progress. The Victorians and the Past*, Oxford, Basil Blackwell.

Briggs, William

1896 *The Warden of the Plains, and other Stories of Life in the Canadian North-West*, Toronto, William Briggs.

Brown, Craig (dir.)

1990 *Histoire générale du Canada*, Montréal, Boréal.

Brown, Jennifer S.H.

2001 « History of the Canadian Plains Until 1870 », dans DeMallie, Raymond J. (dir.), *Handbook of North American Indians*, vol. 13, *Plains*, Washington D.C., Smithsonian Institution : 300-312.

2003a (dir.), *Reading Beyond Words : Contexts of Native History*, 2<sup>e</sup> édition, Broadview Press.

2003b « Doing Aboriginal History : A View from Winnipeg », *Canadian Historical Review* 84(4) : 613-635.

Brunet, Manon

2004 « Sources, objets et objectifs de l'histoire des réseaux littéraires au XIX<sup>e</sup> siècle », dans Bélanger, Damien-Claude, Sophie Coupal et Michel Ducharme (dir.), *Les idées en mouvement : perspectives en histoire intellectuelle et culturelle au Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval : 199-209.

- Bryce, George  
1887 *A Short History of the Canadian People*, Toronto, W.J. Gage and Company.
- Calf Robe, Ben, Adolf H. Wolf et Beverly H. Wolf  
1979 *Siksika' : A Blackfoot Legacy*, Coll. « Good Medecine », n° 16, Invermere, Good Medecine Books.
- Calgary Tribune  
1887 « The Sun Dance », August 26.  
(Auteur : Anonyme)
- Carlson, Paul H.  
1998 *The Plains Indians*, Texas, Texas A&M University Press.
- Carter, David J.  
1973 « The Rev'd. Samuel Trivett. Part I », *Alberta Historical Review* 21(2) : 13-19.
- Carter, Sarah  
1984 « The Missionaries' Indians : the Publications of John McDougall, John Maclean and Egerton Ryerson Young », *Prairie Forum* 9(1) : 27-44.  
  
1985 « Controlling Indian Movement : The Pass System », *NeWest Review*, May : 8-9.  
  
1990 *Lost Harvest. Prairie Indian Reserve Farmers and Government policy*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press.  
  
1999 *Aboriginal People and Colonizers of Western Canada to 1900*, Toronto, University of Toronto Press, 1999.  
  
2004 « 'We Must Farm To Enable Us To Live' : The Plains Cree and Agriculture to 1900 », dans R. Bruce Morrison et C. Roderick Wilson (dir.), *Native Peoples. The Canadian Experience*, 3<sup>e</sup> édition, Toronto, Oxford University Press : 320-340.
- Catlin, George.  
1852 *Adventures of the Ojibbeway and Ioway Indians in England, France, and Belgium; Being Notes of Eight Years' Travels and Residence in Europe with his North American Indian Collection*, London, Published by the author.
- Chassaigne, Philippe  
1996 *Histoire de l'Angleterre*, Paris, Aubier.

- Church, Robert A.  
1997 « Blackfeet and Fur Traders : Storm on the Northwestern Plains », *Journal of the West* 36(2) : 79-84.
- Coates, Ken  
2000 « Writing First Nations in Canadian History : A Review of Recent Scholarly Works », *Canadian Historical Review* 81(1) : 99-114.
- Collins, John James  
1991 *Native American Religions : A Geographical Survey*, Lewiston, The Edwin Mellen Press.
- Cousins, William  
1985 « Medecine Hat and the Rebellion », *Alberta History* 33(4) : 27-29.
- Darwin, John  
1997 « Imperialism and the Victorians : The Dynamics of Territorial Expansion », *English Historical Review* 112(447) : 614-642.
- Dawson, Bruce  
1995 « Mutiny at Fort Macleod », *Alberta History* 43(3) : 21-25.
- Delâge, Denys  
2000 « L'histoire des Premières Nations, approches et orientations », *Revue d'histoire de l'Amérique française* 53(4) : 521-527.  
  
2002 « L'histoire des autochtones d'Amérique du Nord : acquis et tendances », *Annales HSS* 57(5) : 1337-1355.
- Dempsey, Hugh A.  
1985 « Calgary and the Riel Rebellion Indians », *Alberta History* 33(2) : 7-18.  
  
1989 « Tracking C.M. Russell in Canada, 1888-1889 », *Montana* 39(3) : 2-15.  
  
1990 « Simpson's Essay on the Blackfoot, 1841 », *Alberta History* 38(1) : 1-14.  
  
1997[1979] *Indian Tribes of Alberta*, Calgary, Glenbow-Alberta Institute.  
  
2001 « Blackfoot », dans DeMallie, Raymond J. (dir.), *Handbook of North American Indians*, vol. 13, *Plains*, Washington D.C., Smithsonian Institution : 604-628.  
  
2002 « Adventure with the Kootenays », *Alberta History* 50(4) : 17-23.



Dempsey, James

- 1988 « Persistence of a War Ethic Among the Plains Indians », *Alberta History* 36(1) : 1-10.

Den Otter, A.A.

- 1986 « Adapting the Environment : Ranching, Irrigation, and Dry Land Farming in Southern Alberta, 1880-1914 », *Great Plains Quarterly* 6(3) : 171-189.

Deutschlander, Siegrid et Leslie J. Miller

- 2003 « Politicizing Aboriginal Cultural Tourism : The Discourse of Primitivism in the Tourist Encounter », *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie/Canadian Review of Sociology and Anthropology* 40(1) : 27-44.

Dickason, Olive Patricia

- 1996 *Les Premières Nations du Canada*, traduction par J. Des Chênes, Sillery, Septentrion.

Dippie, Brian W.

- 2004 « Charles M. Russell and the Canadian West », *Alberta History* 52(2) : 4-26.

Dobak, William A.

- 1996 « Killing the Canadian Buffalo, 1821-1881 », *Western Historical Quarterly* 27(1) : 33-52.

Dominion du Canada

- 1877 *Copy of Treaty and Supplementary Treaty No. 7, made 22<sup>nd</sup> Sept., and 4<sup>th</sup> dec., 1877, Between Her Majesty the Queen and the Blackfeet and Other Indian Tribes, at the Blackfoot Crossing of Bow River and Fort McCleod*, [s.l.], [s.n.].
- 1881 *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'année expirée le 31 décembre 1880*, Ottawa, Imprimerie Maclean, Roger et Cie.
- 1882 *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'année expirée le 31 décembre 1881*, Ottawa, Imprimerie Maclean, Roger et Cie.
- 1883 *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'année expirée le 31 décembre 1882*, Ottawa, Imprimerie Maclean, Roger et Cie.
- 1884 *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'année expirée le 31 décembre 1883*, Ottawa, Imprimerie Maclean, Roger et Cie.

- 1885a *Compte-rendu officiel des débats de la Chambre des Communes du Canada, troisième session—cinquième parlement, 1885, vol. 1, Ottawa, Imprimerie MacLean, Roger et Cie.*
- 1885b *Compte-rendu officiel des débats de la Chambre des Communes du Canada, troisième session—cinquième parlement, 1885, vol. 2, Ottawa, Imprimerie MacLean, Roger et Cie.*
- 1885c *Compte-rendu officiel des débats de la Chambre des Communes du Canada, troisième session—cinquième parlement, 1885, vol. 3, Ottawa, Imprimerie MacLean, Roger et Cie.*
- 1885d *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'exercice terminé le 31 décembre 1884, Imprimerie Maclean, Roger et Cie.*
- 1885e *Compte-rendu officiel des débats de la Chambre des Communes du Canada, troisième session—cinquième parlement, 1885, vol. 4, Ottawa, Imprimerie MacLean, Roger et Cie.*
- 1886 *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'exercice terminé le 31 décembre 1885, Imprimerie Maclean, Roger et Cie.*
- 1887 *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'année terminée le 31 décembre 1886, Ottawa, Imprimerie Maclean, Roger et Cie.*
- 1888 *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'année terminée le 31 décembre 1887, Ottawa, Imprimerie Maclean, Roger et Cie.*
- 1889 *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'année terminée le 31 décembre 1888, Ottawa, [s.n.].*
- 1890 *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'année terminée le 31 décembre 1889, Ottawa, Brown Chamberlain.*
- 1891 *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'année terminée le 31 décembre 1890, Ottawa, Brown Chamberlain.*
- 1892 *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'année terminée le 31 décembre 1891, Ottawa, S.E. Dawson.*

- 1893 *Rapport annuel du Département des Affaires indiennes pour l'année terminée le 31 décembre 1892, Ottawa, S.E. Dawson.*
- 1894 *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'exercice terminé le 30 juin 1893, Ottawa, S.E. Dawson.*
- 1895 *Rapport annuel du Département des Affaires indiennes pour l'exercice terminé le 30 juin 1894, Ottawa, S.E. Dawson.*
- 1896 *Rapport annuel du Département des Affaires indiennes pour l'exercice terminé le 30 juin 1895, Ottawa, S.E. Dawson.*
- 1897 *Rapport annuel du Département des Affaires indiennes pour l'année terminée le 30 juin 1896, Ottawa, S.E. Dawson.*
- 1898 *Rapport annuel du Département des Affaires indiennes pour l'exercice terminé le 30 juin 1897, Ottawa, S.E. Dawson.*
- 1899 *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'exercice terminé le 30 juin 1898, Ottawa, S.E. Dawson.*
- 1900 *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'exercice terminé le 30 juin 1899, Ottawa, S.E. Dawson.*
- 1901 *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'exercice terminé le 30 juin 1900, Ottawa, S.E. Dawson.*
- 1902 *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'exercice terminé le 30 juin 1901, Ottawa, S.E. Dawson.*
- 1903 *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'exercice terminé le 30 juin 1902, Ottawa, S.E. Dawson.*
- 1904 *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'exercice terminé le 30 juin 1903, Ottawa, S.E. Dawson.*
- 1905 *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'exercice terminé le 30 juin 1904, Ottawa, S.E. Dawson.*
- 1906 *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'exercice terminé le 30 juin 1906, Ottawa, S.E. Dawson.*
- 1907 *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'exercice terminé le 31 mars 1907, Ottawa, S.E. Dawson.*

- 1909a *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'exercice terminé le 31 mars 1908*, Ottawa, C.H. Parmelee.
- 1909b *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'exercice terminé le 31 mars 1909*, Ottawa, C.H. Parmelee.
- 1911 *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'exercice terminé le 31 mars 1910*, Ottawa, C.H. Parmelee.
- 1912 *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'exercice terminé le 31 mars 1911*, Ottawa, C.H. Parmelee.
- 1913 *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'exercice clos le 31 mars 1912*, Ottawa, C.H. Parmelee.
- 1914 *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'exercice clos le 31 mars 1913*, Ottawa, C.H. Parmelee.
- 1915 *Rapport annuel du Département des Affaires des sauvages pour l'exercice terminé le 31 mars 1914*, Ottawa, J. de L. Taché.
- 1980 *Historique de la Loi sur les Indiens*, 2<sup>e</sup> édition, Ottawa, Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada.
- 1981 *Indian Acts and Amendments, 1868-1950*, 2<sup>e</sup> édition, Ottawa, Indian and Northern Affairs Canada.
- 1987[1986] *Codification administrative des Lois constitutionnelles de 1867 et 1982*, Ottawa, Ministère de la justice.
- Dyck, Noel  
1986 « An Opportunity Lost : The Initiative of the Reserve Agricultural Programme in the Prairie West », dans Barron, F. Laurie et James B. Waldram (eds.), *1885 and After : Native Society in Transition*, Regina, Canadian Plains Research Center : 121-137.
- Dykstra, Robert R.  
2000 « Imaginary Dodge City : A Political Statement », *Western Historical Quarterly* 31(3) : 278-284.
- Eastman, Mary  
1849 *Dahcotah, or Life and Legends of the Sioux around Fort Snelling*, New York, John Wiley.

- Eells, M.  
1884? *The Worship and Traditions of the Aborigines of America or their Testimony to the Religion of the Bible*, [s.l.], [s.n.].
- Elders, Tribal Council, Hildebrandt, Walter *et al.* (eds.),  
1996 *The True Spirit and Original Intent of Treaty 7*, Montréal-Kingston, McGill-Queen's, University Press.
- Elliot, G.E.D.  
1893 « Blood Indian Sun Dance », *The Manitoban* 2(7) : 192-195.
- Ewers, John C.  
1943 « We the Blackfoot Rich in Horses? », *American Anthropologist* 45(4) : 602-610.  
  
1948 « Self-Torture in the Blood Indian Sun Dance », *Journal of the Washington Academy of Sciences* 38(5) : 166-173.  
  
1974 *Ethnological Report on the Blackfeet and Gros Ventre Tribes of Indians Lands in Northern Montana. Docket No. 279-A, Indian Claims Commission, May 1, 1888*, New York, Garland.  
  
1980 *The Horse in Blackfoot Indian Culture*, Washington D.C., Smithsonian Institution Press.
- Fowler, Loretta  
1996 « The Great Plains From the Arrival of the Horse to 1885 », dans Trigger, Bruce G. et Wilcomb E. Washburn (eds.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. 1, North America, part 2, Cambridge, Cambridge University Press : 1-55.
- Francis, R. Douglas  
1987 « From Wasteland to Utopia : Changing Images of the Canadian West in the Nineteenth Century », *Great Plains Quarterly* 7(3) : 178-194.
- Francis, Daniel  
1992 *The Imaginary Indian. The Image of the Indian in Canadian Culture*, Vancouver, Arsenal Pulp Press.
- Frideres, James S.  
1988 *Natives Peoples in Canada : Contemporary Conflicts*, 3<sup>e</sup> édition, Scarborough, Prentice-Hall Inc.
- Friesen, Gerald  
1984 *The Canadian Prairies : A History*, Toronto, University of Toronto Press.

GA = Glenbow Archives, Calgary

- 1881        *A Journey Over the Plains. From Fort Benton to Bow River and Back...*  
Duncan McNab McEachran Fonds. M736.
  
- 1887        *Envelope Subscriptions. St. Andrew's Church, Gleichen. From Trinity Sunday, 1887.* Archdeacon J.W. Tims Family Fonds. M1234, folio 18, rouleaux 2.
  
- 1891        *Letter from Hayter Reed to Rev. John William Tims, April 21th, 1891.*  
M1234/7, p. 2
  
- 1893        *Letter from William Brown to T.T. Oliphant, January 16th, 1893.* M2375, vol. 1, folio 4.
  
- 1897a       *Letter from W.M. Baker to the Department of Indian Affairs, April 23th, 1897.* Blackfoot Indian Agency Fonds. M1785, folio 3.
  
- 1897b       *R.N. Wilson Papers.* Robert Nathaniel Wilson Fonds. M4421, vol. 1.
  
- 1897c       *R.N. Wilson Papers.* Robert Nathaniel Wilson Fonds. M4421, vol. 2, folio 7.
  
- 1897d       *Ethnographical Notes on the Blackfoot "Sun Dance".* Robert Nathaniel Wilson Fonds. M4422.
  
- 1907        *Letter from William Brown to James Macdonald, August 2nd, 1890.*  
William Brown Papers, 1890-1897. M2375, boîte 1, folio 2, lettre no 275.
  
- 1941a       *Many Guns : June 30 Via Mathew Tallow.* Lucien M. And Jane R. Hanks Fonds. M8458, boîte 2, folio 34.
  
- 1941b       Lucien M. and Jane R. Hanks Fonds. M8458, boîte 2, folio 47.
  
- 1945        *Life on an Indian Reservation.* Archdeacon J.W. Tims Family Fonds. M1234, folio 18, rouleaux 2.
  
- 1953        *Letter from Hayter Reed to Rev. John William Tim, April 21th, 1891.*  
Archdeacon John William Tims Papers. M1234, folio 7.
  
- 1957        *Recollections and Papers as a Pioneer Indian Agent.* Archdeacon Francis C. Cornish Fonds. M266.
  
- 1965        *Reminiscences of 1965.* Archdeacon Francis C. Cornish Fonds. M267.
  
- 1973        *Indians Religious Rituals.* George H. Gooderham Fonds. M4738, vol. 2, folio 9.

- 1976a      *The Making of a Brave*. George H. Gooderham Fonds. M4738, boîte 1, folio 4.
- 1976b      *Gooderham—Blackfoot Articles*. George H. Gooderham Fonds. M4738, boîte 2, folio 2.
- 1976c      *Gooderham—Blackfoot Articles*. George H. Gooderham Fonds. M4738, boîte 2, folio 9.

Gélinas, Claude

- 2004      « Les Autochtones du Québec et la Grande Crise », *Cahiers d'histoire* 24(1) : 77-106.

Gélinas, Claude et Guillaume Teasdale

- 2005      « Étude et connaissance des religions autochtones au Québec : un bilan historique », *Studies in Religion/Sciences religieuses* 34(1) : 27-48.

Gill, Sam D. et Irene F. Sullivan

- 1992      *Dictionary of Native American Mythology*, Oxford, Oxford University Press.

Gingras, Anne-Marie

- 2000      « Les médias, l'opinion publique et le Parlement », dans Tremblay, Manon, Réjean Pelletier et Marcel R. Pelletier (dir.), *Le parlementarisme canadien*, Québec, Presses de l'Université Laval : 189-217.

GM = Globe and Mail, Toronto

- 1885      « Life on the Plains. North-West Settlers Plundered by American Horse Thieves », January 5, p. 2.

Gowanloek, Theresa et Theresa Delaney

- 1885      *Two Months in the Camp of Big Bear*, Parkdale, Times.

Grabowski, Jan

- 2000      « L'historiographie des Amérindiens au Canada : quelques données et commentaires portant sur les directions de la recherche et sur les travaux en cours », *Revue d'histoire de l'Amérique française* 53(4) : 552-560.

Green, Larry

- 2004      « "The House in Buffalo Country" : Hudson House on the North Saskatchewan River, 1778-1787 », *Saskatchewan History* 56(1) : 30-39.

Guédon, Marie-Françoise

- 1994      « Anthropologie et religions amérindiennes au Canada », *Studies in Religion/Sciences religieuses* 23(3) : 265-277.

Guy, James J.

- 2000 « Les fondements de la société politique canadienne », dans Tremblay, Manon, Réjean Pelletier et Marcel R. Pelletier (dir.), *Le parlementarisme canadien*, Québec, Presses de l'Université Laval : 9-45.

Hale, Horatio

- 1885 *[First] Report of the Committee Consisting of Dr. E.B. Tylor, Dr. G.M. Dawson, General Sir J.H. Lefroy, Dr. Daniel Wilson, Mr. Horatio Hale, Mr. R.G. Haliburton, and Mr. George W. Bloxam (Secretary): Appointed for the Purpose of Investigating and Publishing Reports on the Physical Characters, Languages, Industrial and Social Condition of the North-Western Tribes of the Dominion of Canada*, London, British Association for the Advancement of Science.

Hale, Horatio et Edward F. Wilson

- 1887 *Third Report of the Committee Consisting of Dr. E.B. Tylor, Dr. G.M. Dawson, General Sir J.H. Lefroy, Dr. Daniel Wilson, Mr. R.G. Haliburton, and Mr. George W. Bloxam (Secretary): Appointed for the Purpose of Investigating and Publishing Reports on the Physical Characters, Languages, Industrial and Social Condition of the North-Western Tribes of the Dominion of Canada*, London, British Association for the Advancement of Science.

- 1888? *Report on the Sarcee Indians*, London?, [s.n.].

Hämäläinen, Pekka

- 2003 « The Rise and Fall of Plains Indian Horse Cultures », *Journal of American History* 90(3) : 833-862.

Hamilton, James Cleland

- 1899 *Famous Algonquins: Algie Legends*, Toronto, Murray Printing Company.

Hassrick, Peter H.

- 2004 « "They Are a Fine Outfit Those Blackfeet" : Frederic Remington in Western Canada », *Alberta History* 52(2) : 27-50.

Havard, Gilles

- 2003 *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Sillery et Paris, Septentrion et Presses de l'Université Paris-Sorbonne.

Henry, Alexander

- 1897 *New Light on the Early History of the Greater Northwest : the Manuscript Journal of Alexander Henry, Fur Trader of the Northwest Company and of David Thompson, Official Geographer of the Same*



*Company 1799-1814 : Exploration and Adventure Among the Indians on the Red, Saskatchewan, Missouri and Columbia Rivers*, New York, F. Harper.

Hoxie, Frederick E.

- 1996 « The Reservation Period, 1880-1960 », dans Trigger, Bruce G. et Wilcomb E. Washburn (eds.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. 1, *North America*, part 2, Cambridge, Cambridge University Press : 183- 258.

Hubner, Brian

- 1995 « Horse Stealing and the Borderline : The NWMP and the Control of Indian Movement, 1874-1900 », *Prairie Forum* 20(2) : 281-300.

Hultkrantz, Ake

- 1979 « Ritual in Native North American Religions », dans Waugh, Earle H. et K. Dad Prithipaul (eds.), *Native Religious Traditions*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press : 135-149.

- 1987 *Native Religions of North America : The Power of Visions and Fertility*, San Francisco, Harper and Row Publishers.

Irwin, Lee

- 2000 « Native American Spirituality : An Introduction », dans Irwin, Lee (ed.), *Native American Spirituality : A Critical Reader*, Lincoln et London, University of Nebraska Press : 1-8.

Jackel, Susan

- 1977 *Images of the Canadian West, 1872-1911*, thèse de doctorat (études anglaises), University of Alberta.

Jennings, John Nelson

- 1979 *The North West Mounted Police and Indian Policy, 1874-1896*, thèse de doctorat (histoire), University of Toronto.

Johnstone, C.L.

- 1894? *Winter and Summer Excursions in Canada*, London, Digby , Long, & Co. Publishers.

Kane, Paul

- 1859 *Wanderings of an Artist among the Indians of North America from Canada to Vancouver's Island and Oregon through the Hudson's Bay Company's Territory and Back Again*, London, Longman, Brown, Green, Longmans, and Roberts.

Katerberg, William H.

- 2003 « A Northern Vision : Frontiers and the West in the Canadian and American Imagination », *American Review of Canadian Studies* 33(4) : 543-563.

Keating, William H.

- 1824 *Narrative of an Expedition to the Source of St. Peter's River, Lake Winnepeek, Lake of the Woods*, Philadelphia, H.C. Carey & I. Lea-Chesnut Street.

Kehoe, Alice B.

- 1993 « How the Ancient Peigans Lived », *Research in Economic Anthropology* 14 : 87-105.

Kelly, Fanny

- 1871 *Narrative of my Captivity Among the Sioux Indians : With a Brief Account of General Sully's Indian Expedition in 1864, Bearing Upon Events Occuring in My Captivity*, Hartford, Mutual.

Kerbiriou, Anne-Hélène

- 1996 *Les Indiens de l'Ouest canadien vus par les Oblats, 1885-1930*, Sillery, Septentrion.

Kunard, Andrea

- 2002 « Relationships of Photography and Text in the Colonization of the Canadian West : The 1858 Assiniboine and Saskatchewan Exploring Expedition », *International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes* (26) : 77-100.

Lacombe, Sylvie

- 2004 « La notion de configuration d'idées-valeurs : une contribution de la sociologie comparative à l'histoire intellectuelle », dans Bélanger, Damien-Claude, Sophie Coupal et Michel Ducharme (dir.), *Les idées en mouvement : perspectives en histoire intellectuelle et culturelle au Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval : 247-261.

Ladner, Kiera L.

- 1997 « Treaty Seven and Guaranteed Representation : How Treaty Rights can Evolve into Parliamentary Seats », *Great Plains Quarterly* 17(2) : 85-101.

Laidlaw, George E.

- 1886 « The Sun Dance of the Blackfeet », *American Antiquarian and Oriental Journal* 8 : 169-170.

Lamonde, Yvan

2004 « Canadian Print and the Emergence of a Public Culture in the Eighteenth and Nineteenth Centuries », dans Bélanger, Damien-Claude, Sophie Coupal et Michel Ducharme (dir.), *Les idées en mouvement : perspectives en histoire intellectuelle et culturelle au Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval : 175-190.

2000 *Histoire sociale des idées au Québec (1760-1896)*, vol. 1, Ville Saint-Laurent, Fides.

Lavoie, Michel

2005 « Politique des représentations : Les représentations sociales bureaucratiques et la politique de l'éducation indienne au Canada, 1828-1996 (2) », *Recherches amérindiennes au Québec* 35(1) : 57-67.

2004 « Politique des représentations : Les représentations sociales bureaucratiques et la politique de l'éducation indienne au Canada, 1828-1996 (1) », *Recherches amérindiennes au Québec* 34(3) : 87-98.

Lawrence, Elizabeth Atwood

2004 « Sun Dance », *Crystalinks*,  
<<http://www.crystalinks.com/sundance.html>>, 17 avril 2004.

Leighton, J. Douglas

1975 *The Development of Federal Indian Policy in Canada, 1840-1890*, thèse de doctorat (histoire), University of Western Ontario.

L'heureux, Jean

1886a « The Kekip-Sesoators, or Ancient Sacrificial Stone, of the North-West Tribes of Canada », *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 15 : 161-165.

1886b « Ethnological Notes on the Astronomical Customs and Religious Ideas of the Chokitapia or Blackfeet Indians, Canada », *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 15 : 301-304.

Liauzu, Claude

1992 *Race et civilisation : L'Autre dans la culture occidentale. Anthologie historique*, Paris, Syros Alternatives.

Macleod Gazette

1887 « The Sun Dance », August 2.  
(Auteur : Anonyme)

- MacGregor, James G.  
1977 *A History of Alberta*, Edmonton, Hurtig Publishers.
- Maddox, Lucy  
2005 *Citizen Indians : Native American Intellectuals, Race & Reform*, Ithaca, Cornell University Press.
- Mallery, Garrick.  
1880 *A Collection of Gesture-Signs and Signals of the North American Indians with some Comparisons*, Washington D.C., Smithsonian Institution—Bureau of Ethnology.
- Martin, Calvin (dir.)  
1987 *The American Indian and the Problem of History*, Oxford, Oxford University Press.
- Mayfield, Barbara J.  
1979 *The North-West Mounted Police and the Blackfoot Peoples, 1874-1884*, mémoire de maîtrise (histoire), University of Victoria.
- McEachran, Duncan McNab  
1881a « A Journey over the Plains from Fort Benton to Bow River and Back », *The Montreal Gazette*, November 4, p. 6.  
1881b « A Journey over the Plains from Fort Benton to Bow River and Back », *The Montreal Gazette*, November 18, p. 6.  
1881c « A Journey over the Plains from Fort Benton to Bow River and Back », *The Montreal Gazette*, November 29, p. 6.  
1881d « A Journey over the Plains from Fort Benton to Bow River and Back », *The Montreal Gazette*, December 2, p. 7.  
1881e « A Journey over the Plains from Fort Benton to Bow River and Back », *The Montreal Gazette*, December 5, p. 6.  
1882a « A Journey over the Plains from Fort Benton to Bow River and Back », *The Montreal Gazette*, January 7, p. 2.  
1882b « A Journey over the Plains from Fort Benton to Bow River and Back », *The Montreal Gazette*, January 14, p. 2.
- McLean, John.  
1889a *The Blackfoot sun-dance*, Toronto, Copp Clark.  
1889b *The Indians. Their Manners and Customs*, Toronto, William Briggs.

- 1892        *The Indians. Their Manners and Customs*, London, Charles H. Kelly.
- 1893        *Social Organization of the Blackfoot Indians*, [s.l.], [s.n.].
- 1896a       *Canadian Savage Folk. The Native Tribes of Canada*, Toronto, William Briggs.
- 1896b       *The Warden of the Plains, and other Stories of Life in the Canadian North-West*, Toronto, William Briggs.
- McMillan, Alan D.  
1995        *Native Peoples and Cultures of Canada. An Anthropological Overview*, 2<sup>e</sup> édition, Vancouver et Toronto, Douglas & McIntyre.
- McNab, David T.  
1981        « Herman Merivale and Colonial Office Indian Policy in the Mid-Nineteenth Century », *Revue canadienne des études autochtones/Canadian Journal of Native Studies* 1(2) : 277-302.
- McQuesten, Calvin  
1912        « The Sun Dance of the Blackfeet », *Rod and Gun in Canada* 13(10) : 1169-1177.
- Mellis, Allison F.  
2003        *Riding Buffaloes and Broncos. Rodeo and Native Traditions in the Northern Great Plains*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Mieder, Wolfgang  
1993        « "The Only Good Indian Is a Dead Indian" : History and Meaning of a Proverbial Stereotype », *Journal of American Folklore* 106(419) : 38-60.
- Miller, J.R.  
1990        « Owen Glendower, Hotspur, and Canadian Indian Policy », *Ethnohistory* 37(4) : 386-415.
- 1991a       *Skyscrapers Hide the Heavens : A History of Indian-White Relations in Canada*, Toronto, University of Toronto Press.
- 1991b       « Owen Glendower, Hotspur, and Canadian Indian Policy », dans Miller, J.R. (ed.), *Sweet Promises : A Reader on Indian-White Relations in Canada*, Toronto, University of Toronto Press : 323-352.
- 2004        *Reflections on Native-Newcomer Relations : Selected Essays*, Toronto, University of Toronto Press.

Milloy, John Sheridan

- 1978 *The Era of Civilization : British Policy for the Indians of Canada, 1830-1860*, thèse de doctorat (histoire), University of Oxford.

MMA = McCord Museum Archives, Montréal

- 1887 *Copy of Notes, Made on the Spot, at a "Sundance" of the Blood Indians, at the Blood Indian Reserve, Near Fort McLeod, (since "Alberta"), July 1887. Photographed by W. Hanson Boorne, in July 1887. Being the Last Genuine Indian Sundance Held by the Indians, Before Being Abolished by the Canadian Government (Written up for the "McLeod Gazette" and the "Calgary Herald")*. Boorne and May Collection. Textual Records. Notman Photographic Archives. Non-répertorié au moment de la consultation.
- 1936 *Notes Upon the North-West Canadian Indians, After the Riel Rebellion in 1885, and the Last Annual "Sun Dance"*. Boorne and May Collection. Textual Records. Notman Photographic Archives. Non-répertorié au moment de la consultation.
- 1938 *Letter from E.P. Boorne to W. Bovey, April 4, 1938*. Boorne and May Collection. Textual Records. Notman Photographic Archives. Non-répertorié au moment de la consultation.

Money, Mary Alice

- 1997 « Broken Arrows : Images of Native Americans in the Popular Western », dans Morrison, Dane (ed.), *American Indian Studies : An Interdisciplinary Approach to Contemporary Issues*, New York, Peter Lang : 363-388.

Montreal Gazette

- 1879a « Indian Depredations », September 2, p. 3.  
(Auteur : Anonyme)
- 1879b « The Indian Question », November 25, p. 2.  
(Auteur : Anonyme)
- 1879c « The Indians of the Northwest », December 8, p. 2.  
(Auteur : Anonyme)
- 1879d « The Northwest Indians : A Warning Voice », December 13, p. 2.  
(Auteur : Anonyme)
- 1880a « Parliamentary Notes », April 24, p.  
(Auteur : Anonyme)

- 1880b « Parliamentary Notes », April 20, p. 2.  
(Auteur : Anonyme)
- 1881a « Indians at War », January 19, p.  
(Auteur : Anonyme)
- 1881b « Cattle Ranching in the North-West », June 16, p. 4.  
(Auteur : Anonyme)
- 1882a « The Mounted Police », January 28, p. 4.  
(Auteur : Anonyme)
- 1882b « From Winnipeg », February 6, p. 1.  
(Auteur : Anonyme)
- 1882fc « The Premier on the Government's Indian Policy », February 18, p. 4.  
(Auteur : Anonyme)
- Morantz, Toby  
1988 « Recent Literature on Native Peoples : A Measure of Canada's Values and Goals », *Acadiensis* 18(1) : 237-257.
- Morgan, Lewis H.  
1851 *League of the Ho-de'-no-sau-nee, or Iroquois*, Rochester, Sage and Brother Publishers.
- Morris, Alexander  
1880 *The treaties of Canada with the Indians of Manitoba and North-West Territories, including the Negotiations on which they were based, and other Information relating Thereto*, Toronto, Belfords-Clarke & Co. Publishers.
- Morton, Desmond  
1977 « Cavalry or Police : Keeping the Peace on Two Adjacent Frontiers, 1870-1900 », *Revue d'études canadiennes/Journal of Canadian Studies* 12(2) : 27-37.
- Moses, Lester G.  
1996 *Wild West Shows and the Images of American Indians, 1883-1933*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Murphy, John F. Jr.  
1993 « Blackfeet at War », *Wild West* 5(6) : 30-36.

- Nash, Alice  
2001 « "Antic Deportments and Indian Postures" : Embodiment in the Seventeenth-Century Anglo-Algonquian World », dans Lindman, Janet M. et Michele L. Tarter (dir.), *A Centre of Wonders : The Body in Early America*, Ithaca, Cornell University Press : 163-175.
- Niezen, Ronald  
2000 *Spirit Wars. Native North American Religions in the Age of Nation Building*, Los Angeles, University of California Press.
- Nock, David A.  
1988 *A Victorian Missionary and Canadian Indian Policy. Cultural Synthesis Vs Cultural Replacement*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press.
- Norrie, Kenneth H.  
1992 « The National Policy and the Rate of Prairie Settlement », dans Francis, R. Douglas et Palmer, Howard (eds.), *The Prairie West. Historical Readings*, 2<sup>e</sup> édition, Edmonton, Pica Pica Press : 243-263.
- Nugent, Walter  
1989 « Frontiers and Empires in the Late Nineteenth Century Trail », *Western Historical Quarterly* 20(4) : 393-408.
- Oddie, J.V.S.  
1893 « Yachts at the World's Fair », *Forest and Stream* 40(12) : 263.
- Oja, John  
1994 *The Vanishing Indian, British Indian Policy and the Manitoulin Island Project in Upper Canada, 1828-1861*, mémoire de maîtrise (histoire), Université de Montréal.
- Olson, Jeanne  
1996 *Writing the Wild West : Travel Narratives of the Late Nineteenth Century Tourist*, thèse de doctorat (littérature anglaise), Arizona State University.
- Omura, Rob K.  
1995 *Blackfoot Legal Culture : Wrongful Injuries Law on the Canadian Blackfoot Reserves, 1880-1920*, mémoire de maîtrise (histoire), University of Calgary.
- Osgood, James R.  
1892 *[Sans titre]*, [s.l.], McIlvaine & Co.
- Owram, Doug  
1980 *Promise of Eden. The Canadian Expansionist Movement and the Idea of the West 1856-1900*, Toronto, University of Toronto Press.



- Peers, Laura  
1994 *The Ojibwa of Western Canada, 1780 to 1870*, Winnipeg, University of Manitoba Press.
- Pérez, Patrick  
2004 *Les Indiens Hopi d'Arizona. Six études anthropologiques*, Paris, L'Harmattan.
- Pettipas, Katherine  
1994 *Severing the Ties that Bind. Government Repression of Indigenous Religious Ceremonies on the Prairies*, Coll. « Manitoba Studies in Native History », n° 7, Winnipeg, University of Manitoba Press.
- Picon, François-René  
1999 « Le cheval dans le Nouveau Monde. Histoires culturelles », *Études rurales* (151-152) : 51-75.
- Potvin, Marc  
1989 *Le déclin d'une communauté franco-américaine, Fort-Benton, Montana (1865-1880)*, mémoire de maîtrise (histoire), Université de Montréal.
- Powers, William K.  
2000 « Wiping the Tears : Lakota Religion in the Twenty-First Century », dans SULLIVAN, L.E. (ed.), *Native Religions and Cultures in North America : Anthropology of the Sacred*, New York et London, Continuum : 104-120.
- Price, A. Grenfell  
1950 *White Settlers and Native Peoples*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pritzker, Barry M.  
2000 *A Native American Encyclopedia. History, Culture, and Peoples*, Oxford, Oxford University Press.
- Ralph, Julian  
1892 *On Canada Frontier. Sketches of History, Sport, and Adventure and of the Indians, Missionaries, Fur Traders, and Newer Settlers of Western Canada*, London, James R. Osgood, McIlvaine & Co.
- Riley, Glenda  
1984 « The Specter of a Savage : Rumors and Alarmism on the Overland Trail », *Western Historical Quarterly* 15(4) : 427-444.

Robb, James P.

- 1995 *Discourse in the Sun Dance War 1880-1914 : an Analysis of the Narratives of Suppression, Resistance, Reaction, and Revitalization in the Successful Struggle by the Plains Indians to Defeat the Canadian Government's Orchestrated Campaign to Destroy their Central Religious Ceremony*, mémoire de maîtrise (anthropologie), Carleton University.

Roschinski, Daniela

- 2002 *"Wild" Vs "Mild" : A Binary or Symbiotic Unit? The Complexity of the Mythic West Re-Imagined From a Canadian Perspective, 1870-1914*, mémoire de maîtrise (histoire), University of Saskatchewan.

Rostkowski, Joëlle

- 2000 « Spiritualité et affirmation identitaire », *Recherches amérindiennes au Québec* 30(1) : 3-7.

Rutherford, P.F.W.

- 1975 « The Peoples's Press : The Emergence of the New Journalism in Canada, 1869-99 », *Canadian Historical Review* 56(2) : 169-191.

Samek, Hana

- 1987 *The Blackfoot Confederacy, 1880-1920. A Comparative Study of Canadian and U.S. Indian Policy*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Savard, Rémi et Jean-René Proulx

- 1982 *Canada : derrière l'épopée, les Autochtones*, Montréal, L'hexagone.

Schenck, Theresa

- 1994 « Identifying the Ojibwa », dans Cowan, William (ed.), *Actes du vingt-cinquième congrès des algonquinistes*, Ottawa, Carleton University Press : 395-405.

Scherer, Joanna C.

- 1999 « W.H. Boorne's Photos of the Medicine Lodge Ceremony : The Construction of an Icon », *European Review of Native American Studies* 13(2) : 37-46.

Schlesier, Karl

- 1990 « Rethinking the Midewiwin and the Plains Ceremonial Called the Sun Dance », *Plains Anthropologist* 35(127) : 1-27.

Schulte-Tenckhoff, Isabelle

- 1985 *La vue portée au loin : une histoire de la pensée anthropologique*, Lausanne, Éditions d'en bas.

- 1986 *Potlatch : conquête et invention. Réflexion sur un concept anthropologique*, Lausanne, Éditions d'en bas, 1986.
- Seiler, Robert M.  
2003 « M.B. "Doc" Marcell : Official Photographer of the First Calgary Stampede », *American Review of Canadian Studies* 33(2) : 219-238.
- Sharp, Paul F.  
1952 « The Northern Great Plains : A Study in Canadian-American Regionalism », *Mississippi Valley Historical Review* 39(1) : 61-76.
- Shaw, P.C.  
1976 « I Saw the Last Brave », *Alberta Historical Review* 24(4) : 28-29.
- Shewell, Hugh  
2004 *'Enough to Keep Them Alive' : Indian Welfare in Canada, 1873-1965*, Toronto, University of Toronto Press.
- Silversides, Brock V.  
1991 « The 'Face Puller' », *The Beaver* 75(5) : 22-31.
- 1994 *The Face Pullers : Photographing Native Canadians 1871-1939*, Saskatoon, Fifth House Publishers.
- Simard, Jean-Jacques  
2003 *La Réduction. L'autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*, Sillery, Septentrion.
- Smith, Allan  
1976 « The Continental Dimension in the Evolution of the English-Canadian Mind », *International Journal* 31(3) : 442-469.
- 1994 *Canada : An American Nation? Essays on Continentalism, Identity, and the Canadian Frame of Mind*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press.
- Smith, Sherry L.  
2000 « George Bird Grinnell and the "Vanishing Plains Indians" », *Montana* 50(3) : 18-31.
- Smyth, David  
1984 « The Struggle for the Piegan Trade : The Saskatchewan Versus the Missouri », *Montana* 34(2) : 2-15.

- 2001 *The Niitsitapi Trade : Euroamericans and the Blackfoot-Speaking Peoples, to the Mid-1830s*, thèse de doctorat (histoire), Carleton University.
- Spence, Lewis  
1914 *The Myths of the North American Indians*, New York, Dingwall-Rock Limited.
- Spier, Leslie  
1920 *The Sun Dance of the Plains Indians : Its Development and Diffusion*, thèse de doctorat (anthropologie), Columbia University.
- 1921 « The Sun Dance of the Plains Indians : Its Development and Diffusion », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 16(7) : 449-525.
- Stocking Jr., George W.  
1987 *Victorian Anthropology*, New York, The Free Press.
- Strange, Carolyn et Tina Loo  
1997 *Making Good. Law and Moral Regulation in Canada, 1867-1939*, Toronto, University of Toronto Press.
- Stredder, Eleanor  
1896 *Lost in the Wilds of Canada*, London, T. Nelson and Sons.
- Surtees, R.J.  
1969 « The Development of an Indian Reserve Policy in Canada », *Ontario History* 61(2) : 87-98.
- Teasdale, Guillaume  
2003 « Le développement économique des Ojibwas de l'Ouest et les paradoxes de la politique autochtone du gouvernement canadien (1870-1880) : le discours idéologique et ses applications », *Cahiers d'histoire* 23(1) : 37-57.
- Tobias, John L.  
1976 « Protection, Civilization, Assimilation : An Outline History of Canada's Indian Policy », *Western Canadian Journal of Anthropology* 61(2) : 13-30.
- 1991 « Protection, Civilization, Assimilation : An Outline History of Canada's Indian Policy », dans Miller, J.R. (dir.), *Sweet Promises : A Reader on Indian-White Relations in Canada*, Toronto, University of Toronto Press : 127-144.

## Toronto Globe

- 1885a « Riel's Rebellion. Alarming News from the Scene of Disturbance », March 25, p. 1.  
(Auteur : Anonyme)
- 1885b « North-West Indians », March 30, p. 5.  
(Auteur : Anonyme)
- 1885c « The Indians », March 28, p. 6.  
(Auteur : Anonyme)
- 1885d « The North-West Indians », April 11, p. 13.  
(Auteur : Anonyme)
- 1885e « Country Life. Incidents in Early History of Ashbridge's Bay and Scarboro'. When Indian Raids Were Common », July 4, p. 8.  
(Auteur : Thos Contant)
- 1885f « Country Life. Reminiscences of the Early Canadian Pioneers. An Indian Massacre », March 14, p. 6.  
(Auteur : Thos Contant)
- 1885g « Calgary », July 15, p. 5.  
(Auteur : Anonyme)
- 1885h « The Calgary Settlers », July 16, p. 4.  
(Auteur : Anonyme)
- 1885i « Responsibility for North-West Troubles », March 27, p. 4.  
(Auteur : Anonyme)
- 1885j « Who responsible? Who to Blame? », April 1<sup>st</sup>, p. 4.  
(Auteur : Anonyme)
- 1885k « North-West Troubles. Copy of a Letter Sent to the Governor-General », May 11, p. 5.  
(Auteur : Anonyme)
- 1885l « Our Indians », May 15, p. 5.  
(Auteur : Anonyme)
- 1885m « The Wild West. Buffalo Bill's Exhibition at the Woodbine », August 24, p. 6.  
(Auteur : Anonyme)

- 1885n « The War in the North-West a Blessin », June 25, p. 4.  
(Auteur : Anonyme)
- 1887a « Grave Events in the North-West », June 10, p. 4.  
(Auteur : Anonyme)
- 1887b « The Great Pagan Festival. Celebration of the Sun Dance Among the  
Bloods », August 13, p. 6.  
(Auteur : Anonyme)
- Underhill, Ruth M.  
1965 *Red Man' Religion. Beliefs and Practices of the Indians North of Mexico*,  
Chicago, University of Chicago Press.
- Utley, Robert M.  
1988 « Indian-United States Military Situation, 1848-1891 », dans Washburn,  
Wilcomb E. (dir.), *Handbook of North American Indians*, vol. 4, *Indian-  
White Relations*, Washington D.C., Smithsonian Institution : 163-184.
- Waisberg, Leo G. et Tim E. Holzkamm  
1993 « "A Tendency to Discourage Them from Cultivating": Ojibwa  
Agriculture and Indian Affairs Administration in Northwestern Ontario », *Ethnohistory* 40(2) : 175-211.
- Wake, C. Staniland  
1892 « The World's Columbian Exposition, 1893 », *Journal of the  
Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 21 : 320-321.
- Wilson, Edward F.  
1888? *Report on the Sarcee Indians*, London?, [s.n.].
- Wilson, Robert Nathaniel  
1910 *Sacrificial Rites of the Blackfeet*, Ottawa, Royal Society of Canada.
- Wissler, Clark  
1918 « The Sun Dance of the Blackfoot Indians », *Anthropological Papers of  
the American Museum of Natural History* 16, part 3 : 223-270.
- Wolf, Adolf F.  
1977 *The Blood People. A Division of the Blackfoot Confederacy*, New York,  
Harper & Row Publishers.
- Wood, W. Raymond  
2003 *Prologue to Lewis and Clark. The Mackay and Evans Expedition*,  
Norman, University of Oklahoma Press.

Young, Gloria A.

2001 « Intertribal Religious Movements », dans Raymond, J. (dir.), *Handbook of North American Indians*, vol. 13, *Plains*, Washington D.C., Smithsonian Institution : 996-1010.